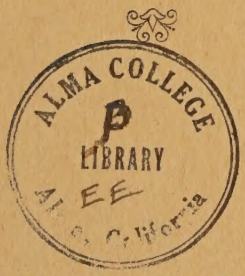
ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

REDACTADA POR PADRES DE LA COMPAÑIA DE JESUS

AÑO 9 — 1930 — TOMO 9



CON LICENCIA DE LA AUTORIDAD ECLESIASTICA

REDACCIÓN: ALBERTO AGUILERA, 25. — APARTADO 8.066

ADMINISTRACIÓN: POZAS, 12. — APARTADO 10.075

MADRID

15798

v. 9
1930

RESERVADOS LOS DERECHOS DE PROPIEDAD LITERARIA

Imprenta de ESTANISLAO MAESTRE, Pozas, 12. Teléfono 13713. — MADRID

ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

AÑO 9 — N.º 33 ENERO 1930 T. 9 — FASC. 1

LEGISLACIÓN CANÓNICA Y CIVIL SOBRE EL TESORO ARTÍSTICO Y LITERARIO DE LA IGLESIA

No vamos a entretenernos en demostrar cómo la Iglesia católica no sólo ha fomentado en todos tiempos el estudio y realización de las obras de arte, sino que ella misma, con sus propios recursos, ha acaudalado un tesoro ingente de valor artístico y literario inestimable. Es esto tan patente a los católicos y a los acatólicos, que huelga acumular aquí esa infinidad de testimonios fehacientes, que en cada nación nos ofrecen esos mismos grandiosos edificios que se ostentan en calles y plazas, esos portentos de pintura con que se adornan sus muros, ese cúmulo de piedras y metales preciosos con que la piedad de los fieles quiso en todo tiempo contribuir al esplendor del culto divino, exornando los vasos y ornamentos sagrados, ese tesoro de ciencia en todas sus ramas que nos ofrecen sus repletas bibliotecas y archivos con manuscritos de inestimable valor por su antigüedad y su contenido, esas delicadas filigranas y curiosas miniaturas con que se avaloran tantos vetustísimos códices; testimonios todos que dan fe del mecenazgo que la Iglesia ha ejercido siempre en el fomento de todas las obras que suponen arte o ciencia.

Y si todas las naciones del viejo continente brillan con esa exuberancia de obras de incalculable valor, nuestra España no les va en zaga, y puede enorgullecerse de poseer todavía un caudal de proporciones tales en arquitectura, escultura, pintura, vasos y ornamentos sagrados, códices y manuscritos antiguos, como pocas naciones lo pueden ostentar.

Natural era que la Iglesia, consciente del tesoro que poseía, se pre-

ocupase ansiosamente de su debida conservación. Y en efecto, puede gloriarse de haber precedido con sus sabias y enérgicas disposiciones a las solicitudes que el poder civil más tarde vino a demostrar en la materia. Si a pesar de tan acertadas y vigorosas disposiciones han podido deslizarse algunas transgresiones, ¿qué nación puede gloriarse de que, promulgadas sus leyes, hayan tenido tal eficacia que nadie nunca las haya quebrantado? Si en lo eclesiástico puede señalarse algún descuido, respecto a la conservación de bienes tan preciados, ¿no pueden citarse casos más flagrantes de abusos más notables perpetrados aun a veces, lo da la historia, a ciencia y paciencia del poder civil? Y, no obstante, no es raro en la historia que con varios pretextos se haya ingerido éste en la esfera eclesiástica para ordenar cuanto atañe a la conservación de su tesoro artístico. Con cuánta incompetencia y cuán innecesariamente, lo veremos luego.

De ahí la oportunidad hoy día de dilucidar los límites de la esfera jurisdiccional que a ambos corresponde en la materia que nos ocupa, y de parangonar el conjunto de disposiciones ordenadas por entrambos para asegurar la conservación de nuestro tesoro artístico eclesiástico y civil.

Expondremos, pues: I. *Principios jurídicos generales por que se rige esta materia;* II. *Legislación eclesiástica general y particular para España;* III. *Legislación civil española;* IV. *Estado actual de la cuestión y modo probable de solventarla.*

I

Principios jurídicos generales por que se rige esta materia

La Iglesia fué instituída por Jesucristo como *sociedad perfecta completamente independiente de cualquier sociedad* (1), aunque sus miembros

(1) Véase la proposición 19, condenada por el *Syllabus:* «La Iglesia no es verdadera y perfecta sociedad del todo libre, ni está dotada de derechos constantes y propios suyos que le fueron conferidos por su divino fundador, sino que corresponde a la potestad civil determinar cuáles sean los derechos de la Iglesia y los límites dentro de los cuales pueda ejercer esos mismos derechos.» Cf. las *Alocuciones* de Pío IX de 9 de diciembre de 1854, de 28 de septiembre y 17 de diciembre de 1860, y de 9 de junio de 1862.

hayan de pertenecer al mismo tiempo a otra, también perfecta, pero de fines distintos.

De donde se deduce que Jesucristo la dotó de todas aquellas prerrogativas que por derecho natural corresponden a cualquier sociedad *perfecta*, o sea, no sólo la de ejercer sobre sus miembros y en orden a su fin peculiar una jurisdicción de tal manera independiente, que ninguna otra sociedad, aunque perfecta, pueda en modo alguno limitar, sino también la de proporcionarse por justos medios, pero con la misma independencia, cuantos elementos necesite para la prosecución de su fin.

Ahora bien, como por más que su fin sea espiritual, no deja de ser sociedad jerárquica constituída por hombres, de ahí que le sean necesarios medios temporales, no sólo para el sostenimiento de cuantos se hayan de emplear en el régimen y administración de la sociedad, sino también de cuantas instituciones son necesarias para el ejercicio de ese régimen y administración, así como del culto público que necesariamente ha de ser sensible, y, por lo tanto, se ha de realizar con medios temporales.

Por eso, en el Código de derecho canónico, can. 1495, se establece el siguiente principio jurídico:

§ 1: «La Iglesia católica y la Apostólica Sede *tienen derecho nativo de adquirir, retener* y *administrar bienes temporales* para conseguir sus propios fines *con plena libertad e independencia de la potestad civil.*»

§ 2: «También a las *iglesias particulares* y a *otras personas morales* que hayan obtenido la personalidad jurídica de la autoridad eclesiástica *compete el derecho de adquirir, retener y administrar bienes temporales, conforme a la norma de los sagrados cánones*» (1).

Y en el can. 1496, prosigue: «También tiene la Iglesia derecho *independiente de la potestad civil*, para exigir de los fieles *cuanto sea necesario al culto divino, al honesto sustento de los clérigos y de otros ministros, así como para los demás fines que le son propios.*»

---

(1) Véanse las proposiciones 26 y 27 condenadas en el *Syllabus*, que son del tenor siguiente: 26. «La Iglesia no tiene derecho nativo y legítimo de adquirir y poseer.» — 27. «Los sagrados ministros de la Iglesia y el Romano Pontífice han de ser excluídos de todo cuidado y dominio de las cosas temporales.» Cf. las *Alocuciones* de Pío IX, de 15 de diciembre de 1856, de 9 de junio de 1862 y la encíclica *Incredibili* de 17 de septiembre de 1863.

Los bienes de que se sirve para sus fines, los clasifica de la siguiente manera en el can. 1497:

§ 1: «Los bienes temporales, ya sean corporales, tanto inmuebles como muebles, ya sean incorporales, que pertenezcan o a la Iglesia universal y a la Sede Apostólica o a otra persona moral de la Iglesia, son bienes *eclesiásticos*.

§ 2: «Son bienes *sagrados*, los que han sido destinados al culto divino por medio de la consagración o bendición; *preciosos*, los de notable valor a causa del arte, historia o materia.»

Y refiriéndose a toda clase de bienes, nos dice en el can. 1499:

§ 1: «La Iglesia puede adquirir bienes temporales *por todos los medios justos sancionados por el derecho natural o positivo*, por los que a los demás es lícito adquirirlos.

§ 2: «El dominio de los bienes pertenece, bajo la suprema autoridad de la Sede Apostólica, *a aquella persona moral* que los adquirió legítimamente.»

De los principios canónicos que acabamos de copiar se deduce:

1) Que no sólo la Iglesia universal y la Sede Apostólica, sino también las iglesias particulares, cuales son, v. gr., las diócesis, catedrales, parroquias, monasterios y demás casas religiosas, cofradías, etc., tienen derecho, independiente de la potestad civil, de adquirir, retener y administrar bienes temporales por todos los medios justos por los que cualquiera pueda adquirirlos; quedando por el mismo hecho tales bienes en la calidad de *eclesiásticos*, sujetos *exclusivamente* a las prescripciones canónicas que para su empleo, conservación o enajenación haya establecido la Iglesia, tanto si son bienes *sagrados*, como si son *preciosos* o *meramente eclesiásticos*.

2) Que, consiguientemente, el poder civil ni puede impedir que la Iglesia (entendida por cualesquiera personas jurídicas de ella) pueda adquirir y retener esos bienes, ni, adquiridos, puede inmiscuirse en lo que afecta a su administración. Las disposiciones que en oposición a estos principios diese el poder civil, sin contar con la previa anuencia de la Iglesia, serían completamente nulas.

Estas mismas conclusiones quedan sancionadas por las disposiciones *concordadas* hoy vigentes en España. Así, por ejemplo, en el artículo 1.° del concordato de 1851, se establece:

«La religión católica..... se conservará siempre en los dominios de

S. M. C., *con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar, según la ley de Dios y lo dispuesto por los sagrados cánones.*»

En su art. 4.° se ordena:

«*En todas las demás cosas que pertenecen al derecho y ejercicio de la autoridad eclesiástica* y al ministerio de las órdenes sagradas, los Obispos y el clero dependiente de ellos *gozarán de la plena libertad que establecen los sagrados cánones.*»

El art. 40 dispone:

«*Se declara que todos los expresados bienes y rentas* (o sea los que habían sustraído a la Iglesia y se le devolvieron de nuevo), *pertenecen en propiedad a la Iglesia, y que en su nombre se disfrutarán y administrarán por el clero.*»

En el art. 41 se sanciona:

«*Además, la Iglesia tendrá el derecho de adquirir por cualquier título legítimo, y su propiedad en todo lo que posee ahora o adquiriere en adelante, será solemnemente respetada.*»

Finalmente, en el art. 43 se añade:

«*Todo lo demás perteneciente a personas o cosas eclesiásticas, sobre lo que no se provee en los artículos anteriores, será dirigido y administrado según la disciplina de la Iglesia canónicamente vigente.*»

Esto mismo queda robustecido por lo dispuesto en el art. 3.° del convenio-ley de 4 de abril de 1860, en que se estipula:

«Primeramente, el Gobierno de Su Majestad *reconoce de nuevo formalmente el libre y pleno derecho de la Iglesia para adquirir, retener y usufructuar en propiedad y* **sin limitación ni reserva** *toda especie de bienes y valores*, quedando en consecuencia derogada por este Convenio cualquier disposición que le sea contraria.»

Por consiguiente, si en virtud del concordato y convenio adicional el Gobierno de S. M. C. se compromete a reconocer a la Iglesia católica en España «*todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar, según la ley de Dios y lo dispuesto por los sagrados cánones*»; si en todo lo que pertenece *al derecho y ejercicio de la autoridad eclesiástica*, se compromete a garantirle «*la plena libertad que establecen los sagrados cánones*»; si declara que todos los bienes que se le devolvieron después de tanto injusto despojo y de tanta dilapidación, así como todo cuanto en adelante adquiera le «*pertenece en propiedad*» y que «*su propiedad*» en todo lo que posee ahora o adquiriere en adelante, «*será solemnemente respetada*»; si se reconoce el derecho que asiste a la Iglesia

de «*adquirir, retener y usufructuar en propiedad y sin limitación ni reserva toda especie de bienes*»; y si, por fin, se estipula que todo lo demás que no es objeto directo de los artículos del concordato «*será dirigido y administrado según la disciplina de la Iglesia canónicamente vigente*»; quiere decir que, en virtud de todas estas estipulaciones, viene a declarar solemnemente que *reconocerá siempre y respetará, no sólo la propiedad de los tesoros de la Iglesia, sino también las leyes canónicas por las que la misma regule cuanto se refiere a la adquisición, enajenación y conservación del tesoro artístico que exclusivamente le pertenece.*

Cuáles sean estas leyes canónicas lo vamos a ver en seguida.

II

Legislación eclesiástica general y particular para España

Que la Iglesia desde remotos tiempos se preocupó por asegurar la conservación del tesoro que los fieles con su piedad y liberalidad le habían confiado, lo demuestran palmariamente las sabias leyes que en diversos tiempos ha ido dictando y han sido reproducidas recientemente en el nuevo Código de derecho canónico. Muchas son las que directa o indirectamente confluyen con sus dictados a asegurar en poder de la Iglesia, o entidad poseedora, la conservación en buen estado de los tesoros artísticos que con sus propios recursos o por donación de los fieles llegó a adquirir; de entre ellas aduciremos solamente algunas que más a las claras indiquen lo que vamos diciendo.

Urgen el cuidado de la limpieza y decoro de los objetos preciosos los siguientes cánones:

Can. 447, § 1: «Al Arcipreste..... le incumbe el derecho y deber de vigilar principalmente:.... 4.° Si se guarda con todo cuidado el decoro y nitidez de la iglesia y del ajuar sagrado.....»

Can. 485: «El Rector de la iglesia, bajo la autoridad del Ordinario del lugar y respetando los legítimos estatutos y derechos adquiridos, debe cuidar o vigilar..... que se administren debidamente los bienes, que se atienda a la conservación y decoro del ajuar y edificio sagrados.....»

Can. 1178: «Procuren todos aquellos a quienes corresponde, que en las iglesias se tenga la limpieza que conviene a la casa de Dios.....»

Hasta tal punto exige este cuidado del decoro y limpieza de los edificios, utensilios, vasos y ornamentos sagrados, que en el can. 2182 encarga al Ordinario que urja su cumplimiento, aun con la imposición de penas canónicas. No hay duda de que el cuidado solícito y constante en atender al decoro y limpieza de tales tesoros, es uno de los medios más eficaces para su conservación.

Va más adelante en sus prescripciones, y se ocupa, muy especialmente, de impedir que tales bienes desaparezcan, sea por malversación sea por incuria, y así ordena:

Can. 1296, § 1: «El ajuar sagrado, principalmente el que, conforme a las leyes litúrgicas, debe estar bendecido o consagrado, y que se emplea en el culto público, se ha de custodiar con cautela en la sacristía de la iglesia o en otro lugar seguro y decente.....» — § 2: «Hágase inventario de todo el menaje sagrado, según la norma del canon 1522, nn. 2 y 3, y guárdese con cuidado.»

Can. 1302: «Los rectores de las iglesias y cuantos tengan a su cargo el cuidar de los utensilios sagrados, miren con diligencia por su conservación y decoro.»

Can. 1522: «Los administradores de bienes eclesiásticos, de que se habla en el can. 1521, antes de que tomen posesión de su cargo: 1.° Deben prestar juramento ante el Ordinario del lugar o del Arcipreste de que administrarán rectamente y con fidelidad. 2.° Hágase un inventario con exactitud y distinción, que ha de ser firmado por todos ellos, de todos los bienes inmuebles, muebles preciosos y de todo lo demás, con su descripción y valor en que estén apreciados; o acéptese el inventario hecho con anterioridad, notando las cosas que en el ínterin se hubieren perdido o adquirido. 3.° Un ejemplar de este inventario debe guardarse en el archivo de la administración, y otro en el de la Curia; y en ambos debe notarse cualquier modificación que ocurriese en el patrimonio.»

Can. 1523: «Los administradores de bienes eclesiásticos deben ejercer su cargo con la diligencia de un buen padre de familias; y por tanto, deben: 1.° Vigilar para que los bienes eclesiásticos que les están confiados en modo alguno se destruyan o sufran detrimento.....»

Ni atiende sólo a conservar en buen estado y custodiar el tesoro artístico de que es poseedora, sino que encarece sobremanera que en

las futuras obras o en la restauración de las antiguas se observen las reglas del arte. A esto tienden los siguientes cánones:

Can. 1164, § 1: «Cuiden los Ordinarios, requerido también, si conviniere, el parecer de los peritos, de que en la construcción o reparación de las iglesias se guarden las formas adoptadas por la tradición cristiana y las normas del arte sagrado.»

Can. 1280: «Las imágenes preciosas, esto es, insignes por su antigüedad, arte o culto, que están expuestas a la veneración de los fieles en las iglesias u oratorios públicos, si alguna vez necesitan de reparación, no se restauren sin haber obtenido por escrito el consentimiento del Ordinario, el cual, antes de darlo, consulte a personas prudentes y peritas.»

Can. 1296, § 3: «Acerca de la materia y forma de los utensilios sagrados, obsérvense las prescripciones litúrgicas, la tradición eclesiástica, y, del mejor modo que sea posible, también las reglas del arte sagrado.»

A fin de evitar en lo posible que desaparezcan con el tiempo de su poder tales obras de arte, a causa de verse apremiados por las necesidades de sus iglesias o monasterios los propietarios o administradores que las poseen, o bien por ser atraídos con ofertas de pingüe precio, ya de antiguo la Iglesia rodeó de no pocas y severas cautelas cuanto concierne a la enajenación de esos bienes, como lo demuestran los siguientes cánones:

El can. 534 prescribe, especialmente para las Comunidades religiosas:

«Firme lo prescrito en el can. 1531, si se trata de enajenar cosas *preciosas* u otros bienes cuyo valor exceda la suma de 30.000 pesetas, el contrato carece de valor si no se hubiese obtenido previamente el beneplácito apostólico; de lo contrario, se requiere y basta la licencia dada por escrito del Superior que designen las constituciones con el consentimiento de su Capítulo o Consejo, manifestado por votos secretos; pero si se trata de monjas o de religiosas de derecho diocesano, es preciso que se obtenga además el consentimiento, dado por escrito, del Ordinario del lugar y del Superior regular, si el monasterio de monjas le está sujeto.»

Can. 1281: § 1. «Las reliquias insignes o imágenes preciosas, así como cualesquiera otras reliquias o imágenes que en alguna iglesia sean tenidas en gran veneración por el pueblo, no pueden enajenarse

válidamente ni cederse a perpetuidad a otra iglesia sin permiso de la Sede Apostólica.»

Can. 1530: § 1. «Salvo lo prescrito en el can. 1281, § 1, para enajenar los bienes eclesiásticos inmuebles o muebles no fungibles, se requiere: 1.° Tasación del valor hecha por personas probas y peritas, consignada por escrito. 2.° Justa causa, o sea urgente necesidad, evidente utilidad de la Iglesia o la piedad. 3.° Licencia del legítimo Superior, sin la cual la enajenación es inválida.» — § 2. «No se omitan otras oportunas cautelas que el Superior, según las diversas circunstancias, prescriba también, para evitar el daño de la Iglesia.»

Can. 1531: § 1. «Los bienes no deben enajenarse por precio menor del indicado en la tasación.» — 2. «La enajenación se ha de hacer por medio de pública subasta, o al menos dese a conocer al público, a no ser que las circunstancias aconsejen otra cosa, y adjudíquese a aquel que, todo ponderado, ofreciere mayor precio.» — § 3. «El dinero percibido en virtud de la enajenación, colóquese cauta, segura y útilmente en provecho de la Iglesia.»

Can. 1532: § 1. «El legítimo Superior de que se habla en el canon 1530, § 1, n. 3, es la Sede Apostólica, si se trata: 1.° De las cosas preciosas. 2.° De las cosas cuyo valor exceda de 30.000 pesetas o francos.....» Si no pasa de ese valor, es el Ordinario del lugar.

Can. 1534: § 1. «A la Iglesia compete acción personal contra el que enajenó bienes eclesiásticos sin las debidas solemnidades y contra sus herederos; y acción real, si fué inválida la enajenación, contra cualquier poseedor, salvo el derecho del comprador contra el que enajenó indebidamente.» — § 2. «Contra la enajenación inválida tienen acción el que enajenó, su Superior, el sucesor de entrambos en el oficio y, finalmente, cualquier clérigo adscrito a la iglesia que sufrió el daño.»

También hace al caso lo que se ordena acerca de la prescripción de los bienes eclesiásticos en los cánones que se indican a continuación:

Can. 1510: § 2. «Las cosas sagradas que no están en dominio de personas privadas, pueden adquirirse por prescripción, no por una persona privada, sino por una *persona moral eclesiástica* contra otra *persona moral eclesiástica.*» Son personas privadas para el caso las *personas morales laicas* (Cfr. Vermeersch, *Epitome Iuris Canonici,* t. II, n. 830, 2).

Can. 1511: § 1. «Los bienes inmuebles, muebles preciosos, de-

rechos y acciones personales o reales, que pertenecen a la Sede Apostólica, prescriben a los cien años.» — § 2. «Los que pertenecen a otra persona moral eclesiástica prescriben a los treinta años.»

Can. 1512: «Ninguna prescripción vale si no estriba en buena fe, no sólo al comienzo de la posesión, sino también durante todo el tiempo requerido para la prescripción.»

Puede servir de complemento a esta materia lo legislado acerca de la intervención permitida o prohibida a los patronos, en cuanto afecta a los bienes de la fundación que les corresponde por algún título legítimo. Véase lo establecido en los siguientes cánones:

Can. 1455: «Los privilegios de los patronos son: 1.° De presentar a un clérigo para la iglesia o beneficio vacante. 2.° De percibir, por razón de equidad, alimentos de los réditos de la iglesia o beneficio, si es que hay sobrantes después de atender al cumplimiento de las cargas y a la honesta sustentación del beneficiado, siempre que el patrono, sin su culpa, hubiese quedado reducido a la pobreza, y esto aunque hubiese antes renunciado al derecho de patronato en favor de la Iglesia, o en las tablas de la fundación se hubiese reservado al mismo patrono alguna pensión, cuando ésta no baste para remediar su indigencia. 3.° De tener, si así lo llevan las costumbres legítimas de las regiones, el escudo de su estirpe o familia en la iglesia de su patronato, la precedencia con respecto a los demás laicos en las procesiones o semejantes funciones y el asiento más digno en la iglesia, pero fuera del presbiterio y sin dosel.»

Can. 1469: § 1. «Las cargas o deberes de los patronos, son: 1.° Avisar al Ordinario del lugar si viesen que se dilapidaban los bienes de la iglesia o beneficio, *pero sin entrometerse en la administración de los mismos*. 2.° Edificar de nuevo la iglesia derruída o hacer en ella las reparaciones que sean necesarias, a juicio del Ordinario, si hubiere obtenido el derecho de patronato por el título de edificación, a no ser que la obligación de reedificar o reparar la iglesia pese sobre otros, según la norma del can. 1186. 3.° Suplir los réditos, si el derecho de patronato proviniera del título de dotación, cuando los réditos de la iglesia o beneficio de tal suerte hubieren disminuído, que no se pueda ya sostener con decoro el culto en la iglesia, o conferir el beneficio.....»

Dijimos antes que para hacer eficaces sus disposiciones relativas a esta materia las sancionaba la Iglesia con penas canónicas. He aquí las sanciones:

Can. 2347. «Firme la nulidad del acto y la obligación, que ha de ser urgida, aun con censuras, de restituir los bienes ilegítimamente adquiridos y de reparar los daños que quizá se han irrogado, el que presumiere enajenar los bienes eclesiásticos o prestar su consentimiento en la enajenación de los mismos contra lo prescrito en los cánones 534, § 1, y 1532:

»1.° Si se trata de cosa cuyo precio no excede de mil pesetas, sea castigado por el legítimo Superior eclesiástico con penas adecuadas.

»2.° Si se trata de cosa cuyo precio pase de mil, pero no llegue a treinta mil pesetas, el patrono sea privado de su patronato; el administrador de su oficio de administrador; el Superior o el ecónomo de su propio oficio y de habilidad para los demás, fuera de otras penas acomodadas que les impondrán los Superiores; el Ordinario y los demás clérigos que tienen en la Iglesia oficio, beneficio, dignidad o cargo, paguen el duplo en favor de la iglesia o pía causa perjudicada; los demás clérigos sean suspendidos por el tiempo que determine el Ordinario.

»3.° Pero si a sabiendas se hubiese preterido el beneplácito apostólico que en los mencionados cánones se prescribe, todos los que de cualquier modo fueren reos, ya sea dando, ya recibiendo o prestando el consentimiento, incurren en excomunión *latae sententiae* a nadie reservada.»

De todas estas leyes comunes de la Iglesia se deduce bien a las claras con cuánto empeño procura que los que tienen a su cargo bienes eclesiásticos pongan toda su diligencia en que se conserven en el mejor estado posible, defendiéndolos no sólo de todo deterioro, sino también de posibles hurtos o de engañosas enajenaciones y de intromisiones extrañas, así como de reparaciones o restauraciones que no digan bien con las exigencias de las reglas del arte sagrado, al mismo tiempo que les inculca la observancia de esas mismas reglas en las nuevas producciones o construcciones.

Pero la Iglesia no se ha contentado con dar leyes generales, sino que ha descendido a llevarlas eficazmente a la práctica con oportunos reglamentos y normas muy detalladas, de las que daremos cuenta en seguida. Repetidas veces la Santa Sede ha urgido en los pasados siglos, y muy especialmente en el presente, con apremiantes y muy prácticas instrucciones, a los Ordinarios de Italia el exacto cumpli-

miento de cuanto la legislación general prescribe acerca de la tutela y conservación del tesoro artístico de la Iglesia. Estas instrucciones *preceptivas para Italia,* han de servir de *norma directiva, conforme a la mente de la Santa Sede, a todas las demás naciones, y por lo tanto a España.*

Las principales son las que comunicó la Secretaría de Estado de Su Santidad a los Obispos de Italia, por las circulares de 30 de septiembre de 1902, de 10 de diciembre de 1907, de 15 de abril de 1923, de 1.° de septiembre de 1924 y de 1.° de diciembre de 1925.

La primera, de 30 de septiembre de 1902, proponía un «Modelo de reglamento para la custodia y uso de los Archivos y Bibliotecas eclesiásticas», junto con minuciosas instrucciones sobre las clasificaciones, manera de redactar los catálogos y normas para admitir a personas de estudio. Exhortaba a los Ordinarios a procurar en sus diócesis la formación de bibliotecarios y archiveros, y ofrecía «el concurso de los administradores de la Biblioteca y Archivos del Vaticano..... para la formación de conservadores aptos y para cuando se presentasen dificultades de importancia» como sería para la restauración de manuscritos deteriorados.

La del 12 de diciembre de 1907 prescribía la institución de una Comisión diocesana permanente «integrada al menos por un encargado de los documentos y otro de los monumentos»; la cual debía en primer lugar atender a «la formación de un catálogo sencillo, pero exacto, tanto de los documentos....., como de los monumentos y objetos artísticos»; sería también de su incumbencia «vigilar para que la susodicha conservación sea escrupulosamente asegurada por el clero interesado», advertir «inmediatamente a los responsables de alguna negligencia y, si preciso fuera, elevar al Ordinario una querella razonada, el cual abrirá sin tardanza una información, dictando lo más pronto posible las sanciones necesarias». Se ordenaba también «examinar el estado de los objetos durante la visita canónica», aprovechar «las ocasiones de dar instrucciones prácticas a los eclesiásticos encargados de las funciones de custodia, a fin de que pudiesen cumplir lo mejor posible con su deber», y finalmente — son palabras de la circular de 15 de abril de 1923 — «a causa de las frecuente tentativas, ordinariamente fraudulentas de adquisición, cambio, etc., por parte de los cambalacheros, prescribíase «una rígida firmeza en la observancia de las disposiciones canónicas vigentes, disposiciones que prohi-

ben las enajenaciones, cambios, etc., y el respeto a los derechos existentes o el deber de conocimiento y aprobación para todo acto extraordinario concerniente a la administración de estos bienes».

Interrumpida por la guerra esa labor que la Santa Sede, con los Ordinarios de Italia, había llevado a cabo conforme a las precedentes instrucciones, vino a continuarla por la circular de 15 de abril de 1923, cuyas son las siguientes palabras:

«A pesar de las desapariciones o expoliaciones, antigua y recientemente sufridas, la Iglesia Católica posee aún en Italia un precioso patrimonio de pergaminos, papeles, manuscritos, impresos u obras artísticas de toda clase.....

»Este patrimonio, testimonio elocuente de la influencia y de la actividad de la Iglesia, como también de la fe, de la generosa piedad, trabajo y gusto artístico de nuestros mayores, es en extremo precioso, y merece, por muchos títulos, nuestra especial atención y cariño. Conviene, por tanto, velar por su conservación, a fin de transmitirlo íntegro a la posteridad. Pero al mismo tiempo es necesario que tal herencia sea sabiamente administrada, a fin de que la religión, la ciencia y las artes, puedan, igualmente, sacar provecho de ella.....

»Estas sencillas reflexiones y las prescripciones canónicas referentes a la conservación y buena administración de los bienes eclesiásticos en general, bastarían por sí solas para garantir la justa conservación de esta porción — la más noble y gloriosa — del patrimonio temporal de la Iglesia.....

»Así, pues, la voluntad expresa de Nuestro Santo Padre, es, precisamente, que se observen con competencia y con espíritu de convicción profunda y religiosa sumisión, las prescripciones que acabamos de recordar (son las indicadas anteriormente de las circulares de 1902 y 1907), y las que vamos a formular; este será el medio seguro de garantir la conservación, el buen orden y útil aprovechamiento de las riquezas que son objeto de la presente circular; y cumpliendo así un noble deber, una misión de honor, serán colmados los más vivos deseos y las esperanzas de las personas más ilustradas y más celosas por la gloria de nuestras iglesias y de la Patria.....»

Entre las medidas que propone para tan noble fin, figuran la de desarrollar en todos los clérigos el gusto del arte cristiano; dar a los que reúnan mejores dotes una cultura adecuada, y tomar en las visitas o Sínodos medidas conducentes a dicho fin, acerca de las cuales dice:

«De la misma manera, en los Sínodos, después de haber desarrollado y comentado las prescripciones canónicas y las de la Santa Sede, se harán las recomendaciones que aconsejen las necesidades observadas en el curso de las visitas o indicadas por los comisionados u otras personas autorizadas.

»Por ejemplo, las medidas indicadas a continuación nunca serán inútiles:

«1.° Se publicará, como necesidad de carácter absoluto, la prohibición de trasladar documentos, manuscritos y otros objetos similares a los domicilios privados, ya sea como préstamo, como depósito o

de otra cualquier manera; se exigirá la restitución de los objetos entregados imprudentemente, aun después de largo tiempo, recurriendo, si fuera necesario, a los trámites jurídicos y a las sanciones eclesiásticas contra los delincuentes.

»2.° Se ordenará que las obras y objetos en cuestión sean colocados en locales secos y bien guardados, que el custodio responsable no deje nunca las llaves en manos de sirvientes vulgares y sin instrucción (y menos aún a extranjeros, sean quienes fueren), los cuales por ignorancia, descuido, codicia, podrían permitir el entrar, el detenerse y manipular tales objetos sin una atenta vigilancia, y por ende, con riesgo de destrucción, sustracción, etc.

»3.° Se exigirá la instalación de estas obras con las precauciones deseadas — con las garantías necesarias para los derechos de propiedad y reclamación — en establecimientos bien custodiados y servidos, como deben serlo, por ejemplo, los Archivos diocesanos, siempre que por la fuerza de las cosas, o por ignorancia o por peores razones, estas obras y objetos corran riesgo de deteriorarse en el lugar donde se encuentran; se regulará asimismo lo concerniente a la salida de los documentos para los establecimientos anteriormente designados (prohibiendo rigurosamente que a los que los piden prestados con un fin exclusivamente científico se les exija una tasa de entrada o una indemnización por vigilancia), siempre que la insuficiencia de los locales o del personal no permita estudiarlos en el mismo.

»4.° Con este objeto se fundará, donde no exista, y se organizará seriamente, un Museo diocesano en el palacio episcopal o cerca de la Catedral, y aun, si es necesario, se prepararán a este efecto los Archivos de la Curia o la Biblioteca del Seminario, del Capítulo, etc., a fin de que su establecimiento reúna el mayor número de condiciones apetecibles y su organización exija el mínimum de gastos y trabajo.

»5.° Se mirará, finalmente, si las condiciones de la diócesis permitirían el poder reunir en los Archivos episcopales o en los de las Vicarías generales, dirigidos generalmente por excelentes eclesiásticos, los Registros parroquiales que tengan más de ciento cincuenta años; estos Registros ya no se utilizan en el ministerio y, por esta razón, se abandonan o se extravían fácilmente. En caso afirmativo, se deberá dar recibo a los Archivos parroquiales y anotar en todo Registro corriente los Registros similares que han sido retirados, a fin de saberlos encontrar en caso necesario.»

Refuerza las precedentes normas con otras varias sabias disposiciones cuyo cumplimiento encarece a los Ordinarios diocesanos, cuales son, v. gr.: confiar las más célebres Bibliotecas o Archivos al cuidado de competentes conservadores; si ocurriese ser canónigo alguno de ellos, le facilita su labor no sólo con la dispensa de la asistencia al coro, sino también con la percepción de las distribuciones:

«A fin de que la pérdida eventual de las «distribuciones» por presencia al coro no impida a un canónigo que tenga el cargo de conservador prestar su ayuda a los investigadores extranjeros, generalmente no sobrados de tiempo ni dinero, se convendrá que el conservador ocupado en esta clase de servicios, sea considerado como presente al coro.»

Facilita a los Ordinarios la formación de aptos Archiveros y Bibliotecarios, ofreciéndoles su ayuda por medio del personal ocupado en los Archivos vaticanos, proponiendo a este fin un curso especial de Archiveros. Añade a este ofrecimiento el de atender en las oficinas del Vaticano a las restauraciones costosas y delicadas de manuscritos que se deterioren. Asimismo promete enviarles personas entendidas en la materia, que en calidad de comisionados de la Santa Sede procedan en las distintas localidades, conforme a las instrucciones que recibirán de la misma, a la organización de los Archivos, etc., y al estudio de los tesoros artísticos o literarios más preciosos.

Con fecha de 1.° de septiembre de 1924 pasaba la Secretaría de Estado de Su Santidad otra circular a los Ordinarios de Italia para completar con sus disposiciones la organización ya comenzada en años anteriores en orden a la necesária conservación del tesoro literario y artístico de la Iglesia. Por las anteriores se había ordenado el establecimiento en cada diócesis, o al menos en cada región, de una Comisión destinada al fin indicado; por ésta se crea una *Comisión central* en Roma, de la que dependerán las diocesanas o regionales; se determinan las relaciones y esfera de acción de estas dos clases de Comisiones, y, por fin, se añade una serie de normas prácticas para atender debidamente a la conservación de monumentos y objetos sagrados. He aquí sus principales dictados:

1. «Queda por tanto instituída en Roma, con dependencia de la Secretaría de Estado de Su Santidad, una especial Comisión Central para el Arte Sagrado en toda Italia. Se compondrá de un Presidente, un Secretario y un grupo de miembros consejeros, así eclesiás-

ticos como laicos, escogidos por la Santa Sede, residentes en Roma y expertos en las disciplinas que atañen a las ciencias litúrgicas y a las bellas artes. Se constituye, además, en su seno una Junta directiva, de la cual forman parte el Presidente, el Secretario y algunos miembros más autorizados y competentes.

2. »La Comisión Central tiene por fin mantener despierto y activo por todas partes, especialmente en el seno de las Comisiones Diocesanas, el sentido del Arte Cristiano y el celo inteligente y devoto por la conservación e incremento del patrimonio artístico de la Iglesia.

3. »A tal fin endereza la Pontificia Comisión Central la acción propia de *dirección*, *inspección y propaganda;* coordina, además, y ayuda a la acción de las Comisiones Diocesanas y Regionales, inspirándose para todo en las disposiciones del Código de Derecho Canónico o en las eventuales órdenes de la Santa Sede.

4. »Por cuenta de los Reverendísimos Ordinarios, en cada diócesis deberán establecerse cuanto antes — donde no existan — Comisiones diocesanas, o — si parece mejor — regionales para el Arte Sagrado, con el mismo fin de la Comisión Central. Estas serán como el órgano de la actividad episcopal en este nobilísimo campo, y acudirán a la Pontificia Comisión Central para todas las oportunas incumbencias.

»Será por tanto especial cometido de estas Comisiones locales, procurar: *a)* la compilación de los inventarios de objetos de arte; *b)* la formación y ordenamiento de los Museos diocesanos; *c)* el examen de los planos de los nuevos edificios, agrandamientos, decoraciones, restauraciones, etc.; *d)* promover mediante libros, conferencias, lecciones, etc., el gusto y la cultura artística en la diócesis o en la región, principalmente en aquellas personas que por su oficio, como los Fabriqueros, por las condiciones de fortuna, o por otras cualidades personales pueden coadyuvar más útilmente a la buena causa del arte religioso, y el procurar con oportunos medios (por ejemplo, la Sociedad de los Amigos del Arte) obtener, aunque sea por pequeños donativos, los recursos necesarios para suplir las insuficientes entradas que han quedado a las iglesias.

5. »Estas Comisiones, diocesanas o regionales, son los corresponsales natos de la Pontificia Comisión Central, a la cual darán cuenta cada año del trabajo que han llevado a cabo y de los resultados obtenidos. Comunicarán ante todo copia de los inventarios, y a ella se

dirigirán para consultar acerca de las obras más importantes, en las dudas y en las dificultades más graves que ocurran.

»Estas nuevas disposiciones de la Santa Sede en materia de Arte Cristiano, van dirigidas al nobilísimo fin de continuar en la Iglesia, especialmente en Italia, la magnífica tradición de favor y protección que ella siempre ha dispensado a las bellas artes.»

Este es el plan general de la organización establecida por la Iglesia para atender a la conservación e incremento del tesoro artístico y literario que posee, especialmente en Italia, imponiéndolo a esta nación en forma preceptiva y proponiéndolo a las demás como norma directiva.

Pero no se contenta con crear Comisiones, sino que inmediatamente desciende a la práctica para facilitar y urgir con eficacia cuanto a las referidas Comisiones les encarga. A este fin, con fecha de 1.° de diciembre de 1925, la Secretaría de Estado comunicaba de nuevo a los Ordinarios de Italia, por medio de una circular, un opúsculo titulado *Disposiciones pontificias en materia de Arte sagrado*, en el que la Comisión Pontificia Central había reunido a más de la antedicha circular de 1.° de septiembre de 1924, la labor preparada por ella, que se designa con el título *Normas e Indicaciones prácticas para las Comisiones Interdiocesanas o Regionales acerca del Arte sagrado.*

De estas normas, aprobadas por el Santo Padre, no podemos dejar de exponer algunas de suma utilidad que a todos interesará conocer.

Estas *Normas e Indicaciones prácticas* se dividen en cuatro capítulos, precedidos de una muy breve introducción. En esa introducción (§ 1) se concreta la actividad de las Comisiones por las siguientes palabras:

«La actividad de cada una de las Comisiones locales debe encaminarse: *a)* A la tutela y buena conservación de las obras y de los objetos de arte antiguo y moderno que pertenecen al patrimonio eclesiástico. *b)* A obtener que las restauraciones, las nuevas construcciones y otras obras en general, así como los nuevos utensilios — en una palabra, todo lo que se entiende por Arte sagrado — satisfaga a las exigencias litúrgicas y responda juntamente a elevados ideales artísticos.»

En el capítulo primero se dan minuciosas reglas encaminadas a la tutela y conservación de los objetos de arte antiguo, empezando por

lo que concierne a los inventarios y elencos como necesaria garantía para hacer eficaz su custodia. De tales elencos e inventarios se establece:

§ 2. — «Para proveer convenientemente a la tutela y buena conservación del patrimonio de arte antiguo es necesario tener inventarios exactos — mejor sería catálogos científicos — de todas las cosas inmuebles y muebles de interés artístico pertenecientes al patrimonio eclesiástico.»

§ 3. — «He aquí algunas normas que servirán de base para la compilación de los elencos y de los inventarios:

Categoría A. — *Edificios.*

«Naturaleza del edificio — título o denominación — localidad — dimensiones y orientación — material de construcción.

»Estado de conservaeión — probables causas de su deterioro — estilo — datos ciertos o aproximados — destino — uso — estado jurídico.

»Noticias históricas — noticias complementarias.

»Bibliografía — fotografías — grabados.»

Para facilitar y uniformar la redacción de los inventarios y elencos de obras de arte, se propone un modelo de ficha que copiamos a continuación:

ELENCO DE LAS IGLESIAS Y DE LOS EDIFICIOS ECLESIÁSTICOS

Comisiones.			
	Regional de.....	Diócesis de.....	Provincia de.....
	Interdiocesana de.....		
	Diocesana de.....	Parroquia de.....	Ayuntamiento de....

Data de la ficha:

1. Naturaleza del edificio.

(Iglesia, oratorio, bautisterio, cementerio, cripta, capilla votiva, palacio episcopal, canónica, casa parroquial, seminario, monasterio, etc. — Indicar si tiene campanario, cúpula, pórtico, claustro, torre, etc.)

2. Título antiguo y moderno.
(Si iglesia, etc.)

Denominación antigua y moderna.
(Si otro edificio.)

---

3. Localidad.
(Calle, plaza, expresión campestre. Nombres antiguos y actuales.)

---

4. Dimensiones y orientación.
(Medidas máxima y mínima de la altura y de la planta. Orientación de la fachada de la iglesia o del edificio.)

---

5. Material de construcción.
(Muros, bóvedas o artesonados, techos, cúpulas, pavimentos, ventanas, etc.)

---

6. Estado de conservación.
(Bueno, malo, pésimo.)

---

7. Probables causas de deterioro.
(Humedad, lluvias, insuficiente protección, etc.)

---

8. Estilo, datos ciertos o aproximados.

---

9. Destino, uso.

---

10. Estado jurídico.
(Patrono, administradores, consignatario.)

---

11. Noticias históricas generales.
(Tomadas de inscripciones, de los escudos de armas, divisas, enseñas, documentos, tradiciones. — Si existiesen monografías o noticias ya publicadas, en vez de

responder a los puntos de este número, remítase a las indicaciones bibliográficas, redactadas según el modelo adjunto.)

---

12. Noticias complementarias.

(Eventuales datos referentes a los caracteres circunstanciales. — Principales solemnidades y procesiones. — Sistema de adorno y solemnidades en que habitualmente se aplica. — Sistema de iluminación y cómo está aplicado. — Sistema de pararrayos y cómo está aplicado, etc.)

MODELO DE FICHAS PARA INDICAR LAS PUBLICACIONES, FOTOGRAFÍAS Y GRABADOS DE QUE TRATA (el modelo precedente).

---

13. Publicaciones.

Autor.....
Título.....
Edición.....
Editor.....
Lugar de la impresión.....
Año.....
Formato (cms..... × cms.....)
Páginas.....
Con N..... grabados.....
Rara o común.....
Precio.....

---

14. Fotografías.

Objeto.....
(Entero o en detalle.)
(Interno o externo.)
Formato (cms..... × cms.....)
Fecha... .
Fotógrafo.....
Precio.....

---

15. Grabados *(aun en postales ilustradas).*

Objeto.....
(Entero o en detalle.)
(Interno o externo.)
Formato (cms..... × cms.....)
Fecha.....
Autor.....
Impresor.....
Precio.....

Sigue la **Categoría B.** — *Obras de arte.*

«Pinturas — esculturas — cerámica — mármoles — piedras — metales — maderas labradas — mosaicos — estucos — vidrios pintados — cueros y cualquier otra obra de arte, sea móvil, sea fija, que pueda clasificarse en esta categoría.»

Sobre esta clase de objetos se ha de notar:

«La naturaleza de la obra descrita — su objeto o denominación — sitio de su colocación o donde se guarda — dimensiones — materia.»

«Estado de conservación, etc....., como en la categoría A.»

Categoría C. — *Vasos sagrados, utensilios tejidos, etc.*

«Cálices — copones — ostensorios — relicarios — tecas — paces — diademas — cruces — estandartes y fanales procesionales — vasos de agua bendita e hisopos — incensarios — báculos — moldes para hostias — anillos — aguamaniles y vinajeras — braseros — urnas de santos — tronos (para la exposición del Santísimo) — cruces y candeleros de altar — sacras — atriles — lámparas y arañas — floreros — tapices — ornamentos pontificales y sacerdotales — frontales y paños de adorno — banderas y estandartes — bordados y encajes, etc.»

Respecto a estos objetos se propone el mismo cuestionario que en la anterior categoría.

Categoría D. — *Mecanismos, instrumentos, etc.*

«Organos — campanas — Carillones — relojes de torre, de iglesia y de sacristía — relojes de sol y de arena — astrolabios, etc.»

Se repite a continuación el mismo cuestionario que en las categorías anteriores.

Categoría E. — *Miniaturas, dibujos, impresos, etc.*

«Códices y libros litúrgicos — dibujos — relieves — planos — proyectos — grabados — aguafuertes — encuadernaciones artísticas, etc.»

Sigue el mismo cuestionario que en las categorías precedentes, con la sola variante de añadir al apartado «dimensiones», el siguiente paréntesis: «número de las páginas, de las miniaturas, de los grabados, etc.»

Para consignar por escrito las respuestas a los cuestionarios de las categorías A, B, C, D y E, se propone el siguiente modelo de ficha:

INVENTARIO DE LAS OBRAS DE ARTE: VASOS SAGRADOS, UTENSILIOS, TEJIDOS, ETC. — MECANISMOS, INSTRUMENTOS, ETC. — MINIATURAS, DIBUJOS, IMPRESOS, ETC.

Comisiones.	Regional de.....	Diócesis de.....	Provincia de.....
	Interdiocesana de....		
	Diocesana de.....	Parroquia de.....	Ayuntamiento de....

Iglesia o edificio en donde se encuentra el objeto descrito:

Categoría a que corresponde el objeto (B, C, D, E):

Data de la ficha:

1. Naturaleza del objeto.

(Desígneselo conforme a las indicaciones hechas en la categoría a que corresponda.)

2. Argumento, título o denominación eventual.

3. Colocación o lugar de custodia.

4. Dimensiones.

(Lo más exactas y detalladas que sea posible. — Si hace al caso, indíquese también el peso.)

---

5. Materia.

---

6. Estado de conservación.

(Bueno, malo, pésimo.)

---

7. Probables causas de deterioro.

(Humedad, lluvias, luz fuerte, corrientes de aire, descuido en el uso o en su custodia, insuficiente protección, etc.)

8, 9, 10, 11, 13, 14, 15 (1).

---

12. Noticias complementarias.

(Eventuales datos descriptivos. — Principales solemnidades o circunstancias especiales que digan relación con el objeto descrito, etc.)

Se ordena que de estas fichas se hagan tres copias: una, para el consignatario; otra, para la Comisión local, y la tercera, para la Central (§ 4).

En ninguna iglesia ni en otros edificios sagrados se procederá a restauraciones, modificaciones o remociones sin la aprobación por escrito de la Comisión local (§ 5).

Todas las obras que de alguna manera pongan en riesgo las condiciones estáticas de los edificios (colocación o traslado de campanas, de pararrayos, estatuas, órganos, etc., o construcciones añadidas, de-

---

(1) Las casillas correspondientes a los números 8, 9, 10, 11, 13, 14 y 15, son reproducción exacta de las casillas del mismo número del modelo propuesto para la categoría A; por lo cual las omitimos aquí.

moliciones, desenterramientos, enterramientos, etc.), deben ser previamente aprobadas por persona técnica de responsabilidad civil (§ 6).

Se inculca para la buena conservación de los edificios y demás objetos de arte ante todo como factor primordial, la constante vigilancia *de visu*, con periódicas visitas para cerciorarse del estado de solidez de los edificios, y advertir si se infiltran las aguas de lluvia o la humedad, o si hay grietas o corrosiones. Mucho más se recomienda esa vigilancia ocular respecto a los objetos de las categorías B, C, D y E (§ 7).

Cada cuatro o cinco años se debe quitar el polvo de los frescos, estucos, etc., y cada dos años de los cuadros de altar, de las imágenes y de las otras esculturas en mármol, madera, etc., y siempre que sea necesario de los utensilios, tejidos, etc. Pero esto debe hacerse por personas prácticas y cuidadosas, con plumeros, pinceles, escobillas suaves o cosas semejantes (§ 8).

Si se tratase de raspar el enyesado de las paredes para dejar al descubierto antiguas pinturas o de pulimento más enérgico, de lavados, barnizados, restauraciones (aunque se trate de composturas y de nuevas aplicaciones de encajes, bordados, tapices, etc.), conviene que tales obras se confíen a personas competentes, escogidas o al menos con la aprobación dada por escrito de la Comisión local (§ 9).

Se dedica el capítulo segundo a las obras de arte moderno, y se sienta como principio general de garantía para el buen acierto en lo que a esto concierne, que no se consentirá, sin la previa aprobación escrita de la Comisión local, ninguna nueva construcción o decorado, ninguna enajenación, ninguna adquisición, ninguna permuta o variación, etc., para iglesias o edificios sagrados en general.

Prosigue una serie de oportunas y muy acertadas recomendaciones prácticas que conviene se tengan presentes para que predomine el buen gusto artístico en las obras y en el adorno de la Casa del Señor.

El capítulo tercero trata de los medios subsidiarios propios de las Comisiones locales, los cuales se pueden reducir a intensificar la instrucción artística teórica y prácticamente por cuantos medios estén a su alcance, pero muy especialmente en los Seminarios, y a fomentar la creación de grupos aun parroquiales de adheridos a la Sociedad de Amigos del Arte con el fin de que cooperen a la tutela y al enriquecimiento del patrimonio artístico de la Iglesia.

El capítulo cuarto se ocupa de las relaciones de dependencia que han de guardar las Comisiones locales con la Central, conforme a las normas que se establecen en la circular del año 1924 copiadas más abajo.

No parece que pueda pedirse ni más interés ni más eficacia por parte de la Iglesia de la que demuestran estas tan oportunas y sabias disposiciones en orden a la tutela, conservación y fomento del tesoro artístico y literario que posee.

Esta solicitud de la Iglesia no se ha limitado a Italia, pues además de que esas mismas disposiciones las propone a todos como norma directiva, con España, particularmente, la ha mostrado repetidas veces por medio de sus Nuncios Apostólicos, como lo demuestran las varias circulares que han dirigido al episcopado español, urgiendo el cuidado vigilante del tesoro eclesiástico artístico y literario, que nuestra nación, como quizá ninguna otra, posee en nuestros días.

Con fecha 11 de abril de 1911 comunicó la Nunciatura a los Obispos de España una apremiante circular encomendándoles la vigilancia del indicado tesoro.

El 21 de junio de 1914 pasó nueva circular, que se repitió el 7 de julio de 1922. Daremos cuenta del contenido de la correspondiente al 21 de junio de 1914, porque sus disposiciones son más concretas que las insertas en la de 1911, y se reprodujeron en la de 1922.

A la parte dispositiva de esta circular precede un largo preámbulo dedicado a enaltecer la acción tutelar de la Iglesia, ya desde tiempos remotísimos, de todo cuanto signifique arte y ciencia, merced a cuyo mecenazgo posee hoy un tesoro inmenso de obras de arte y un gran arsenal de documentos históricos de valor inapreciable. De este preámbulo son los siguientes párrafos que copiamos a continuación por lo que interesan a nuestro fin:

«Los merecimientos de la Religión católica, que a grandes rasgos acabamos de insinuar, adquieren especial relieve al otear el diorama artístico de la Iglesia española. ¿Será preciso enumerar aquí las obras maestras que vuestros mayores os legaron? ¿No hicieron de vuestras imponentes catedrales y de los severos monasterios síntesis de las artes y veneros inagotables para la erudición? ¡Cuánta riqueza de pinturas, esculturas, encajes, orfebrería y filigranas! ¡Cuánto acopio de pergaminos, códices, incunables y vitelas! ¿No hablan con harta elocuencia todos esos tesoros artísticos y documentos históricos que son admiración de los doctos y legítimo orgullo vuestro? (Tomado del discurso leído en la Academia Española en 1873 por D. Aureliano Fernández Guerra y Orbe.....)

»Ahora bien, si el clero español, por las condiciones económicas en que hoy vive, no puede, sino con grandes sacrificios, acrecentar ese espléndido legado de la piedad cristiana, puede fácilmente y debe, a todo trance, conservarlo y transmitirlo avara e íntegramente a las generaciones venideras. Están en ello interesadas la religión, la patria, la ciencia y las artes; en ello está interesado el Sumo Pontífice Pío X, que mira con singular complacencia cuanto exalta y ennoblece a esta católica nación; en ello está interesado, de un modo especialísimo, Su Majestad el Rey, que tanto se desvela por el brillo y engrandecimiento de su querida patria.

»¿Y sería posible que a tantos intereses no correpondiesen los ministros del Santuario.....?

»No; el virtuoso y esclarecido Clero español, en quien es tradicional el amor a todo lo que es propia y genuinamente bello, como a todo lo que es verdadero y bueno, no se quedará atrás en la honrosa lid por la cultura y la civilización, y en cuanto pueda emulará los luminosos ejemplos de sus preclarísimos antecesores.

»Sin embargo, a fin de que para la más escrupulosa conservación de tan rico patrimonio ningún medio falte, parece oportuno sancionar esas naturales disposiciones del Clero con el sello de un particular precepto. Por tanto, en vista de las razones que acabamos de indicar, en virtud de la autoridad que Nos ha otorgado benignamente el Sumo Pontífice, y secundando las altas aspiraciones de Su Majestad Católica, hemos venido en prescribir y ordenar, como en efecto prescribimos y ordenamos al Clero secular y regular las normas siguientes:

»1.ª Todos los objetos de valor artístico o histórico, pertenecientes a entidades eclesiásticas, serán custodiados con el mayor esmero, como depósito sagrado.

»2.ª Ni aun los que a primera vista parecieren insignificantes podrán ser conmutados ni vendidos bajo ningún pretexto.

»3.ª Si para remediar necesidades perentorias fuera preciso vender o conmutar alguno de esos objetos, la venta o conmutación no podrá efectuarse sino con el previo permiso escrito de la competente autoridad eclesiástica, la cual no lo dará sin plena garantía de que no han de ser exportados a territorios extranjeros.

»4.ª Ni en los indicados objetos, ni en los edificios eclesiásticos, se practicarán restauraciones sin dictamen de personas peritas y sin la seguridad de acertada ejecución.

»5.ª Los rectores y administradores de edificios eclesiásticos, harán exacto inventario de todos los objetos preciosos y documentos históricos confiados a su cuidado, y remitirán copia de él a sus respectivos Prelados.

»6.ª Como los archivos capitulares y aun parroquiales poseen códices y documentos importantes, se facilitará en lo posible su estudio, pero siempre con las debidas cautela y precauciones.

»A fin de que todos los eclesiásticos se encuentren en las mejores condiciones de apreciar el valor de los tesoros confiados a su custodia, encarecemos la conveniencia de iniciarlos en los estudios de arqueología y paleografía, como se hace ya con gran provecho en varios Seminarios.

»Encarecemos también a los sacerdotes que, después del escrupuloso ejercicio de su sagrado ministerio, dediquen parte de su tiempo libre y de su actividad al estudio de las curiosidades históricas y artísticas de sus templos y archivos, y las transmitan oportunamente a las respectivas Curias episcopales para que, salvadas del olvido peligroso con su publicación en Memorias, folletos y boletines diocesanos, contribuyan al incremento de la cultura nacional.»

Una de las primeras preocupaciones del actual Nuncio de Su Santidad, a poco de tomar posesión de su elevado cargo, fué la de urgir esas mismas disposiciones, manifestando con esto el interés que el Sumo Pontífice hoy reinante sentía por la conservación de tan preciado tesoro español; desde entonces no se ha dado descanso y prosigue incansable, aplicando a tan noble causa para tanto bien de la Iglesia y de España todos sus afanes.

Hasta aquí hemos ido recorriendo la serie de leyes, normas y medios prácticos excogitados y urgidos por la acción tutelar de la Iglesia; veamos ahora qué solicitud ha mostrado el poder civil en España por la conservación del tesoro laico y cuál ha sido, por otro lado, su afán en legislar sobre el eclesiástico, materia que es siempre de la exclusiva competencia de la Iglesia.

FERNANDO FUSTER

(Continuará)

LA DOBLE CONCLUSION DEL EVANGELIO DE SAN JUAN: XX, 30-31 Y XXI, 24-25 [1]

No hay duda que debemos entrar en el estudio de la Sagrada Escritura bien impuestos en las lenguas originales y lo mejor pertrechados que podamos de cuantos medios nos suministre la crítica más perfecta. Pero todo esto, aunque importante, es relativamente secundario. Hay algo sin comparación mayor y mejor, sin lo cual el estudio de la Sagrada Escritura está condenado a la esterilidad; porque estériles son, si para nada ulterior sirven, cuantas disquisiciones se hagan sobre lo que podríamos llamar la materialidad del texto. Es preciso, pues, entrar en el estudio de la Sagrada Escritura con aquel respeto santo con que se debe mirar un libro que contiene, mejor dicho, que es la palabra misma de Dios; quien, si cuida de todas las cosas con inefable providencia, con inefable y especialísima providencia habrá mirado por su misma palabra.

Con ligereza nos objetaría alguno que ante todo hemos de considerar la Escritura simplemente como un documento *histórico*. Es verdad. Es ése un primer aspecto, aunque incompleto, y como un punto inicial. Pero una vez que, probada su autenticidad en cuanto a la sustancia, hayamos demostrado por medio de las Escrituras como documentos históricos la divina misión de Jesús y la institución de la Iglesia como depositario auténtico e infalible de la revelación de Jesús, y esta Iglesia santa, usando de su prerrogativa de infalibilidad, nos haya entregado el libro de las Escrituras como el libro inspirado de la palabra de Dios: guárdenos Éste de tratarlo como se trata un libro cualquiera, un poema de Virgilio, un diálogo de Platón. Hemos de pensar que sobre este libro se cierne el Espíritu de Dios; hemos de tener por

---

(1) Memoria presentada al XII Congreso de la Asociación Española para el progreso de las Ciencias, celebrado en Barcelona del 20 al 27 de mayo de 1929.

cierto que una providencia especialísima de Dios ha regido su composición, y por tanto, a imitación de nuestros mayores, hemos de mirarlo con respeto santo y veneración profunda, investigando humildemente sus palabras, porque quizá donde los ojos profanos nada ven, o ven tan sólo transposiciones, impropiedades, retoques, se esconden las maravillas del misterio o de la divina Providencia. Por tanto, si es prudente y necesario para la recta interpretación del texto ayudarse de cuantos recursos nos ofrezca una sana ciencia, siempre será verdad que una muy principal e imprescindible ayuda debe ser la divina luz e inspiración, implorada frecuente y ardientemente en la oración; luz e inspiración que no entra sino en un corazón humilde y deseoso tan sólo de la gloria de Dios, que oye con docilidad y reverencia cuanto la santa Iglesia, depositaria y custodio de la Escritura, se digne enseñarnos, para quien vale más la palabra grave y autorizada de los Santos Padres que las invenciones y novedades de su ingenio. En una palabra, a base de una plena docilidad al magisterio auténtico de la Iglesia en sus diversas manifestaciones y como promulgaciones, estudio y oración, mucho estudio y mucha oración son la llave de oro que abre la inteligencia de las Sagradas Escrituras.

En vano se nos dirá que eso es entrar en el estudio de la Escritura con *ideas preconcebidas*. Semejantes frases no nos impresionan. Nadie hay que no entre en el estudio de alguna cuestión con ideas preconcebidas; menos que nadie nuestros adversarios, quienes, antes de tomar en sus manos el libro de la Escritura, ya tienen *preconcebidas* y fuertemente preconcebidas diversas ideas abiertamente falsas y perniciosas; por ejemplo, que todo lo sobrenatural se ha de descartar *a priori*. Todo está en que las ideas preconcebidas sean ideas verdaderas y sanas. Nosotros, pues, los católicos, entramos en el estudio de la Sagrada Escritura con ideas preconcebidas que no escondemos ni insinuamos balbuceando, sino que nos gloriamos de preconcebir. Entramos con una sana criteriología, metafísica y teodicea muy bien pensada y preconcebida; en especial, con algunas ideas singularmente preconcebidas, como la de que «es un absurdo descartar *a priori* todo lo sobrenatural», y más en particular, «que son posibles y cognoscibles los milagros y mediante ellos nos puede revelar su mente Dios»; y aún nos place señalar otra idea profundamente preconcebida: «Que hay un Dios cuya providencia lo gobierna todo con infinita e inefable sabiduría, pero que en especial rige y encamina los pasos de las almas que le

buscan sinceramente, y sobre todo, *no buscan su gloria, sino la gloria de Dios*». Y como tal hicieron los Santos Padres en el estudio de la Sagrada Escritura, preferimos imbuirnos de su espíritu e imitarlos en aquella su manera de mirar los Libros Santos sobrenatural y llena de fe, antes que dar oídos a un inacabable y arbitrario afirmar y negar de hombres heterodoxos llamados sabios, y desvanecernos con el estruendo y algarabía de intérpretes que no interpretan, porque hablan de suyo y se buscan a sí y sus opiniones y su gloria, satisfechos de su mucha ciencia.

Lo que acabamos de indicar dará razón de por qué en estas modestas páginas, destinadas a explicar unos pasajes del Evangelio de San Juan, hemos deliberadamente querido descartar de una vez un cúmulo de afirmaciones y contraafirmaciones venidas de críticos no católicos, siempre en movimiento, yendo y viniendo y deshaciéndose en espuma como las olas del mar.

¿Qué es lo que no se ha dicho del más espiritual y sublime de los Evangelios y aun de todos los escritos del Nuevo Testamento, del Evangelio de San Juan? Y de sus diversas partes, sabido es que una de las más discutidas ha sido el último capítulo. No nos preocupemos ahora de todo ese tropel de arbitrarias y osadas afirmaciones o negaciones. Ellas se sentencian a sí mismas, cada una a la otra. Por su parte, los católicos de nuestros días han demostrado en magníficas monografías y comentarios que el mismo capítulo XXI se debe también a San Juan, más aún: que su autor es el mismo San Juan. Sólo ha habido cierta discusión y divergencia sobre algunos versículos, particularmente sobre los dos últimos, 24 y 25, los cuales han parecido a ciertos autores ser una conclusión puesta por otro que por San Juan.

Según dichos autores, la verdadera conclusión del Evangelio es el final del capítulo XX, que es como sigue: «Otras muchas señales ciertamente hizo Jesús en presencia de sus discípulos que no están escritas en este libro; pero éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre.» Quizá, dicen unos, dicha conclusión era también al principio la conclusión del capítulo XXI, y, por tanto, de todo el Evangelio; pero luego se la retrasó, aunque lo menos posible, al añadirse por mano extraña la conclusión que ahora cierra todo el Evangelio. Quizá, opinan otros, una vez terminado todo el Evangelio, constituído antes por los XX primeros capítulos con la cláusula que ahora los coro-

na, añadió San Juan el capítulo XXI a manera de apéndice, que luego fué completado por sus discípulos con los versículos 24 y 25. En fin, quizá el tal capítulo no era al principio sino uno o más fragmentos escritos aparte y en hojas sueltas por San Juan, los cuales fueron después añadidos al cuerpo del Evangelio por otras personas mediante alguna transición y con la última cláusula para que terminase debidamente todo el conjunto del Evangelio y quedase tal cual ahora lo poseemos (1).

Contra su voluntad creemos que hacen tales conjeturas esos autores, y que desearían sumarse, si lo juzgaran posible, a los Santos Padres y a la gran mayoría de los intérpretes católicos, según los cuales, San Juan es el autor de todo el Evangelio, incluso de los versículos que constituyen la conclusión última y como un segundo epílogo. Las razones que les mueven son todas de crítica interna, y una de las principales, si ya no es la principal, consiste en esa como doble conclusión que parece no puede haber brotado del mismo autor del Evangelio. Pues bien, ya que no hay indicio documental alguno que sugiera tan sólo la idea de que las dos conclusiones no son debidas a un mismo autor, y por tanto la idea de un cambio de sitio en una de ellas, creemos que lo más acertado y aún lo único que nos incumbe, es aceptar pura y sencillamente el cuarto Evangelio como obra de San Juan, con sus dos conclusiones, tal como ahora está y tal como siempre ha estado desde que fué publicado y comunicado a la Iglesia, y esto supuesto, ver si por ventura encontramos luz y armonía maravillosa donde a primera vista parecen ofrecérsenos traslados, adiciones y retoques.

I

Evidentemente San Juan, en su Evangelio, aunque escrito después de los otros, no ha pretendido hacer de *escoliasta* comentando a los Sinópticos, ni simplemente llenar sus huecos y completar sus relatos. Más elevado ha sido su intento; éste, por lo menos: iluminar la persona de Jesús con luz más viva y, por decirlo así, más espiritual e íntima

(1) V. Lepin, *L'Origine du quatr. Évang.*, Paris, 1907, donde con amplitud y tino se discuten todas esas hipótesis.

en su aspecto de Mesías e Hijo de Dios. Para ello, de entre innumerables hechos y palabras de Cristo, cuyo recuento, como nos dice el mismo Santo, llenaría el mundo, San Juan ha escogido unos pocos como más significativos y fecundos, y esos los desarrolla ampliamente para transfundirlos a sus lectores en toda la inefable plenitud de su sentido.

Consciente de su autoridad apostólica, San Juan sigue su camino con plena seguridad y dominio, sin que se perciba esfuerzo o preocupación alguna por armonizar su Evangelio con el de sus anteriores. Él sabe y testifica la verdad, y la verdad no se contradice. Pero al proponerse el intento de hacer resaltar en Jesús su dignidad de Mesías e Hijo de Dios, y para esto recoger, concentrar e iluminar los rasgos más reveladores, dejada la infinita muchedumbre de los demás, sucede que ora refiere otros hechos y discursos de Cristo omitidos por los Sinópticos, ora en lo mismo que le es común con ellos señala aspectos más íntimos y sublimes. Para convencernos de esto, no es preciso que recorramos la vida mortal de Cristo contada por San Juan en los XIX primeros capítulos. Detengámonos tan sólo unos instantes en su vida gloriosa, narrada en el capítulo XX, y observaremos lo mismo.

Tres apariciones cuenta San Juan en este capítulo: *la primera*, es la aparición a María Magdalena; *la segunda*, la hecha a los apóstoles todos, menos Santo Tomás, el domingo ya tarde; *la tercera*, por fin, la que tuvo lugar ocho días después, presentes todos los apóstoles, incluso Santo Tomás. Las tres apariciones están escogidas admirablemente para revelar con luz cada vez más intensa al Cristo Hijo de Dios.

Primera. — De la aparición en particular hecha a María Magdalena, nada dice San Lucas ni San Mateo. En dos palabras la indica San Marcos (XVI, 9). Por el contrario, larga y hermosamente la refiere San Juan (XX, 1-18), quien corona su relato con aquellas palabras de Jesús: «..... Ve a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios» (v. 17). Estas palabras, al marcar tan clara y solemnemente la gran contraposición entre Jesús y sus discípulos más queridos, y, por tanto, su posición inefablemente única, son un rasgo revelador. Jesús, el maestro manso y humilde, tan solícito de enseñarnos estas virtudes ante todo con su ejemplo, jamás iguala su posición y la de sus discípulos. Él dice siempre «vuestro Padre y mi Padre»; jamás, haciéndose uno con sus discípulos, dirá «nues-

tro Padre»: Él es el Hijo natural y único, los demás hijos por gracia (1). Igualmente, Él recibe de su Dios y Padre la misma esencia; nosotros recibimos de nuestro Dios la gracia, que sólo en cierta manera nos hace partícipes y consortes de la naturaleza divina.

Tal es en el relato de San Juan el primer paso y como el primer toque de luz en la manifestación de Jesús resucitado, como el Cristo e Hijo de Dios.

Segunda. — San Mateo pasa por alto la primera aparición a los doce, ausente Santo Tomás. Con gran brevedad, mezclada de cierta aspereza, la refiere San Marcos (XVI, 14). San Lucas la cuenta con relativa amplitud (XXIV, 36-45), y tocando algunos pormenores muy delicados (2). Pero todos esos pormenores reproducen principalmente el estado de ánimo de los apóstoles, conturbados al principio, y que luego de gozo no acaban de creer, junto con la amorosa condescendencia del Salvador que llega a comer delante de ellos para asegurarles por entero de la verdad de su resurrección. Sólo al fin hay una frase general, cuyo fecundísimo alcance se sobrentiende, mas no se indica: «..... era necesario que se cumpliesen todas las cosas escritas en la Ley de Moisés y en los Profetas y Salmos, referentes a mí» (v. 44).

En cambio, San Juan, en su sobria narración, omite casi todos los pormenores de San Lucas y subraya otros rasgos en gran manera significativos para su particular intento. Por de pronto Jesús aparece *el Cristo*, el Enviado del Padre, que a su vez con plena autoridad envía

---

(1) Dice San Agustín comentando este pasaje: «Non ait, Patrem nostrum: aliter ergo meum, aliter vestrum; natura meum, gratia vestrum.....,etc.» *In Joan.*, tract. CXXI, n. 3. Y antes había escrito con mayor fuerza aún: «..... numquam auditum est de ore Domini N. J. Ch., cum ad discipulos loqueretur, dixisse illum de Deo summo Patre suo, Pater noster: sed aut Pater meus dixit aut Pater vester.....» Ibid., tract. XXI, n. 3.

(2) Lo contenido en los vv. 46-49 parece un conjunto de enseñanzas y disposiciones del Señor, unidas por la fórmula vaga: «Et dixit eis.» Los encargos de que se habla en los vv. 47-49, parecen coincidir casi enteramente con los que San Lucas pone en boca del Salvador el día mismo de su Ascensión (Act., I, 4-8); y realmente caen mejor después de la vuelta de Galilea y no antes de ir allá. En todo caso, aunque contra toda verosimilitud alguno lo supusiera dicho todo en la primera aparición a los doce, nótese que San Lucas habla del Espíritu Santo con cierta mayor vaguedad, empleando un término abstracto: τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ Πατρός; no dice tampoco tan claramente como San Juan que ellos mismos, los apóstoles, tienen recibida de Cristo la potestad de perdonar los pecados, etc.

a los apóstoles para que continúen su misión salvadora: «Como el Padre me ha enviado a mí, así también os envío yo a vosotros» (XX, 21). «Y habiendo dicho esto, alentó y les dijo: Recibid Espíritu Santo» (v. 22). A propósito de estas palabras, observa con su penetración acostumbrada el R. P. Lebreton: «Al emplear las palabras mismas del *Génesis* (1), San Juan ha recordado expresamente la creación del primer hombre y el soplo de vida que Iahvé sopló sobre él *(Gén.*, II, 7); es, en efecto, una nueva creación la que Jesús obra aquí y una nueva vida la que da: la Iglesia está fundada y ella posee en sí misma el Espíritu que la vivificará» (2). Jesús, pues, inmediatamente de proclamar solemnemente legados suyos a los apóstoles, alienta sobre ellos para que reciban Espíritu Santo como indicando que, lleno Él de este Santo Espíritu, como el Cristo que es y enviado del Padre, lo comunica de su plenitud a sus enviados. Después de lo cual, añade Jesús, según San Juan: «A los que remitiereis los pecados, remitidos les son; a quienes los retuviereis, les son retenidos» (v. 23). Con autoridad soberana Jesús comunica a sus enviados el sublime poder de perdonar los pecados. Cuando una vez, durante su vida mortal, antes de curar a un paralítico, Jesús le dijo: «Ten ánimo, hijo, perdonados son tus pecados» (Mat., IX, 2), algunos de los escribas dijeron dentro de sí: «éste blasfema» (v. 3), significando con ello que de solo Dios es perdonar con autoridad propia el pecado. Jesús ahora, no sólo perdona Él como quien ejercita un derecho personal, sino que lo reparte entre otros como quien dispone de su propio tesoro.

Todos estos rasgos los concentra San Juan en su breve narración, casi desnuda de otra clase de pormenores. Ellos constituyen los nuevos rayos de luz, recogidos por San Juan, en la manifestación de Jesús después de su resurrección.

Tercera. — Y brilla, por fin, con toda claridad el sol de la divinidad de Jesús. Sólo San Juan refiere la aparición a todo el colegio apostólico ocho días después de la primera: «Vino Jesús, estando cerradas las puertas, y púsose en medio, y dijo: Paz a vosotros. Luego

---

(1) El verbo ἐμφυσᾶν, que se encuentra también en el *Gén.*, II, 7, no se encuentra sino aquí, en el Nuevo Testamento. (Nota del P. Lebreton.)

(2) *Hist. du dogme de la Trinité*, I, ch. VI, *L'Évang. de S. Jean*, éd. 6, p. 538; Beauchesne, 1927.

dijo a Tomás: Trae acá tu dedo y mira mis manos; y trae tu mano y métela en mi costado; y no seas incrédulo, sino creyente. Respondióle Tomás: ¡Señor mío y Dios mío! Jesús le dijo: Porque me has visto has creído. Bienaventurados los que no vieron y creyeron» (XX, 26-29). La respuesta de Santo Tomás, aprobada solemnemente por Jesús, señala claramente el fin que de todo cuanto precede se había propuesto San Juan, a saber: que, a la manera de Santo Tomás, todos creamos y confesemos que *Jesús es nuestro Señor y nuestro Dios*, ὁ Κύριος καὶ ὁ Θεός.

Forman, por tanto, las palabras del santo apóstol la espléndida corona del Evangelio de San Juan, *en orden a probar que Jesús es Mesías e Hijo de Dios*. Así nos lo indica expresamente la fórmula solemne del Evangelio que sigue a continuación; así nos lo indica también el que en todo lo restante del Evangelio no se percibe ya el intento de hacer resaltar la dignidad mesiánica de Jesús y su filiación divina. Otro es, pues, el fin que palpita en todo lo restante del Evangelio, sea lo que fuere del hecho más o menos accidental que pudiese haber dado a San Juan ocasión de realizarlo; fin que, como vamos a ver, se traba y armoniza admirablemente con el primero para formar con él un todo de maravillosa unidad, ordenado y llevado a término providencialmente por el Espíritu de Dios, que se cierne sobre todo el libro.

II

«Pastor eterno y Obispo de nuestras almas, para tornar perenne la obra salvadora de la redención», fundó Cristo la Iglesia Santa, depositaria y maestra infalible de la verdad por Él revelada, en cuyo seno los creyentes caminasen en verdad y creciesen en caridad, gobernados por legítimos pastores.

La existencia de esta institución sublime, dentro de la cual y sólo dentro de la cual se ha de lograr la salud eterna; y los medios seguros para reconocerla, es lo que más debe interesar a todo hombre, después de haber conocido y admitido la divina legación de Jesucristo.

Por eso, cuando los teólogos pretenden jalonar científicamente el camino que se debe recorrer antes de entrar en la verdadera Iglesia, señalan dos grandes hechos históricos que hay que demostrar previamente, y que constituyen dos tratados íntimamente unidos, cuyo conjunto suele denominarse *Teología Fundamental*. En el primero se

prueba históricamente la legación divina de Jesús, o bien sola, o bien, según varios autores, junto con la divinidad, para mayor eficacia de la argumentación; éste es el tratado que se intitula *De Christo legato divino*. Las pruebas son los hechos divinos, y en especial los milagros y profecías obrados por Jesús para autenticar su divina legación, o si quizá por otros, realizados no obstante en testificación de la persona y divina misión de Jesús. Todos esos hechos maravillosos son *signos* σημεῖα, que demuestran en Jesús al Cristo o Legado divino por excelencia e Hijo natural de Dios.

Una vez probada la divina legación de Jesús, entonces, por las palabras de este divino Enviado, trasmitidas hasta nosotros por testimonio histórico en una u otra forma, se demuestra que su voluntad ha sido fundar una sociedad visible, jerárquicamente organizada, a la cual ha constituído único depositario auténtico e infalible de su divina revelación. Por tanto, los jefes y doctores de esa sociedad son los únicos que nos pueden señalar con entera suficiencia el camino que debemos seguir para conocer las enseñanzas de Cristo y llevarlas a la práctica. Marcar, pues, los caracteres que distinguen a esa Iglesia Santa de todas las ilegítimas; fijar con seguridad y precisión sus peculiares notas, es lo que constituye la sustancia del tratado *De vera Ecclesia Christi*. Observemos aquí que en este segundo tratado ya no es preciso recurrir a los milagros o signos. Es verdad que podemos también, por medio del milagro o conjunto de maravillas que constituyen la vida real de la Iglesia, remontarnos a probar su origen divino; pero esto no es necesario. Pues una vez probada la divina legación de Jesús por medio de sus obras milagrosas, podemos oír ya sus divinas palabras y de ellas aprender la constitución que ha dado a su Iglesia y los caracteres peculiares y exclusivos con que ha querido distinguirla, a fin de que podamos con seguridad reconocerla por legítima.

Tenemos, pues, que *De Christo legato divino* y *De vera Ecclesia Christi* son los dos tratados o, mejor, las dos partes del tratado que pretende demostrar científicamente el hecho complejo de la divina revelación; es decir, quién es Jesús y cuál su legítima Iglesia, maestra infalible de la verdad. Después de esto, ya no resta sino «creer, y creyendo poder alcanzar la vida eterna».

Volvamos ahora nuestra consideración al capítulo XXI de San Juan. Después de habernos éste mostrado en los anteriores capítulos a Jesús como al Cristo e Hijo de Dios, y de haber hecho desfilar ante

nuestros ojos algunas de las obras maravillosas, o señales en frase del mismo San Juan, que lo demuestran como tal: en el capítulo XXI, con maravillosa y sublime penetración, nos señala la sustancia misma de la constitución de la Iglesia y un medio infalible para reconocerla en todos tiempos y en todas vicisitudes. ¡El dedo de Dios está aquí! Por tanto, si en los capítulos anteriores San Juan escribe *De Jesu Christo legato divino*, en el capítulo XXI compone el que podríamos llamar primer tratado *De vera Christi Ecclesia*. Nada nos importa, repetimos, cuál fuese la razón circunstancial que le moviese subjetivamente a escribirlo. Su pluma estaba regida por el Espíritu Santo. El Espíritu Santo escribió, y *lo que está escrito* consideramos.

Todos sabemos la escena que se narra en el capítulo XXI: la pesca en el mar de Tiberíades. Era la primera vez que el Señor se aparecía a sus discípulos en Galilea. Dos personajes indisputablemente ocupan el primer puesto en todo ese capítulo: San Pedro y el discípulo amado San Juan. Lo que el Señor dijo respecto de estos dos apóstoles, es lo único que San Juan nos ha comunicado.

Y el primero a quien se dirige el Señor es Pedro. Por tres veces le pregunta si le ama más que los otros. Pedro responde que Él sabe que le ama. «Apacienta mis corderos», le contesta Cristo dos veces; y otra, «Apacienta mis ovejas». Queda, pues, sin restricción ni limitación alguna, constituído Pedro Pastor de los corderos y de las ovejas de Cristo, es decir, Pastor supremo de todo el rebaño de Cristo. No es ahora el lugar oportuno para desarrollar estas palabras de Cristo, cuya significación es fecundísima. Recordemos tan sólo la parábola del buen pastor, que nos dará a entender cuál es la mente de Cristo sobre el oficio del mismo.

«En verdad, en verdad os digo: El que no entra por la puerta en el aprisco de las ovejas, sino que sube por otra parte, ése es ladrón y salteador. Mas el que entra por la puerta, pastor de las ovejas es. A éste abre el portero, y las ovejas oyen su voz; y a sus propias ovejas llama por nombre, y las saca. Y cuando ha sacado fuera todas las propias, va delante de ellas; y las ovejas le siguen, porque conocen su voz» (San Juan, X, 1-4). Por consiguiente, según Jesús, el buen pastor: *a)* «entra por la puerta», esto es, obra por legítima potestad, bien sea propia, bien de otro recibida; *b)* «..... y las ovejas oyen su voz, y a sus propias ovejas llama por nombre», o lo que es lo mismo, cuida de todas las ovejas a sí confiadas, de todas y cada una; *c)* «..... va de-

lante de ellas, y las ovejas le siguen, porque conocen su voz», es decir, él las dirige con autoridad y eficacia a los pastos, y las ovejas van a donde quiere y por donde quiere y de la manera que quiere el pastor.

Según esto, Pedro: *a')* por encargo recibido de Cristo; *b')* debe cuidar de todos y cada uno de los fieles, es decir, de toda la Iglesia; *c')* y debe enseñarla, pastorearla y regirla, βόσκειν, ποιμαίνειν, en orden a conseguir los fines propios que Cristo ha pretendido. Todo lo cual en otras palabras no significa otra cosa sino que Cristo confirió a Pedro el Primado sobre toda la Iglesia. Porque no otra cosa pueden significar aquellas tres propiedades aplicadas a un cargo o potestad sobre toda una comunidad de hombres, que en nuestro caso es la comunidad de todos los fieles.

Cuando San Juan describía esta escena, Pedro había ya glorificado a Dios con su muerte. Otro se sentaba entonces como sucesor suyo en la Cátedra de Roma. Y es que las palabras de Cristo, con que confirió a Pedro el Primado, indican manifiestamente que Pedro debía tener sucesores en su cargo.

El oficio de Pedro era el de *unificador* supremo de todo el rebaño de Cristo. Bajo su dirección suprema la grey de Cristo debía ser una; una sobre todo en la fe, y una también en el régimen: βόσκε, ποίμαινε. Ahora bien, precisamente mientras vivió San Pedro, era cuando menor razón o utilidad había para esta concentración suprema de enseñanza y régimen en uno solo: *unus omnes*. Los apóstoles eran *infalibles*, y, por tanto, tenían en sí un principio de unificación sumo para sí y sus discípulos en orden a la conservación intacta del sagrado tesoro de la fe; tenían una muy particular asistencia del Espíritu Santo para el régimen conveniente de las iglesias por ellos fundadas. Sus sucesores inmediatos y los demás jerarcas tenían el depósito de una tradición recentísima, virgen todavía y exenta de corrupción. Luego es completamente inverosímil que Cristo Nuestro Señor concediera a su Iglesia en Pedro la potestad del Primado, ese gran principio de unidad y de fuerza, cuando era menos necesario o útil para no decir superfluo, y al contrario entonces se lo retirase cuando precisamente se había de sentir más su falta, cuando los sucesores de cada apóstol ya no tendrían el gran privilegio de la infalibilidad, cuando con el transcurso del tiempo se iría perdiendo el frescor de la Tradición reciente, y al paso que se irían alejando los primitivos tiempos de fervor, irían cre-

ciendo las impugnaciones de todo género, y en todo caso la extensión siempre mayor de los fieles dificultaría más y más el conservarlos en la conveniente unidad: en aquella unidad visible y grandiosa que debía ser índice seguro de la legación divina de Cristo (San Juan, XVII, 21-23), por la que los fieles formarían *una Iglesia, un cuerpo, una sola y casta esposa de Jesucristo* (Matth., XVI, 18 sqq.; I ad Cor., XII, 12 sqq.; Eph., IV, 4 sqq.; V, 25 sqq.). Luego Jesús, al constituir a San Pedro Pastor supremo de toda su Iglesia, es decir, al investirlo de la dignidad y oficio de Primado, no sólo miraba la persona particular y física de San Pedro, sino también, por decirlo así, su persona *representativa y moral:* a Pedro viviendo y perpetuándose en sus sucesores, a fin de que en toda su plenitud de significado, y cuando la necesidad era más y más urgente, Pedro con toda verdad apacentase y pastorease los corderos y ovejas de Cristo, a todos y en todos tiempos: *unus omnes.*

Oigamos cómo el gran comentarista de San Juan, el Cardenal Toledo, nos expone en pocas palabras esta misma idea: «Evangelista, ut Evangelium suum fine convenienti concludat, describit quod Dominus, antequam se visibiliter a suis ad caelos ascendens abstraheret, cum Ecclesia sua et fidelibus fecit; nempe unum Vicarium in terris reliquisse, qui vices ipsius in administratione et gubernatione Ecclesiae successive unus post alium perpetuo gerat; quorum primum ipse elegit et constituit, nempe Petrum. Hujus rei occasione hanc manifestationem narrat..... ut quod tunc Christus instituit manifestet» (1). Nuestros mismos enemigos, aunque por distinto camino, vienen a dar testimonio de la verdad. Dice Loisy: «L'apôtre est chargé de la direction du troupeau chrétien à la place de Jésus..... En faisant de Simon son vicaire, Jésus ne réhabilite pas seulement le renégat, il investit Pierre de la primauté apostolique..... L'idée de la mission que le Christ attribue à son apôtre domine tout le dialogue..... Il est très significatif que le rédacteur de ce chapitre se soit senti obligé de compléter notre évangile par des récits où Pierre tient une si grande place. On dirait qu'il a dû compter avec une tradition, la tradition romaine, et que le sentiment de la primauté de Pierre, subsistant dans l'Eglise de Rome où il s'était formé d'abord, l'a contraint à couronner l'évangile mystique du Logos Christ par un supplément dont l'effet littéraire est

(1) *In Joan*, c. XXI; 1599, Coloniae Agrip., p. 550.

des plus fâcheux, mais qui sauvegarde le droit de la tradition apostolique en même temps que ceux des anciens évangiles et des souvenirs galiléens touchant le Christ» (1).

No pudiendo el Concilio Vaticano *canonizar* cuanto había preparado acerca de la constitución, propiedades y prerrogativas de la Iglesia, dispuso la divina providencia que por lo menos definiese el Primado de San Pedro, perpetuado en sus legítimos sucesores los Romanos Pontífices, y en particular su prerrogativa de Doctor Supremo e infalible de la Iglesia universal. Es que reconocido el Primado de San Pedro con todas sus prerrogativas trasmitidas a los Romanos Pontífices, se tiene el punto firme de apoyo para todo lo demás: constitución de la Iglesia, unidad de régimen, unidad de culto, unidad de fe. Se tiene, además, el medio segurísimo e infalible de reconocer la verdadera Iglesia de Cristo: *Ubi Petrus, ibi Ecclesia.*

Mas en todo esto, guiado por el Espíritu de Dios, había precedido San Juan. Apenas resucitado Cristo, encarga a sus apóstoles que vayan a Galilea; quería allí instruirlos y especialmente «hablarles del reino de Dios». Pues bien, la primera enseñanza que conocemos de Cristo en Galilea, es la doctrina del Primado, enseñada de un modo viviente al investir a San Pedro de tan alta dignidad. Sea lo que fuere de las circunstancias que a ello le movieron, lo cierto es que San Juan nos la transmite con relativa amplitud; es casi la única que de la estancia en Galilea nos comunica. Veía este apóstol inspirado la importancia trascendental de este principio de unidad para que el cuerpo social de la Iglesia no se deshiciese y tornase en simple conglomerado de células. Él, el apóstol de la caridad y de las efusiones místicas, cierra su Evangelio proclamando el principio de autoridad en Pedro y sus sucesores. Veía también el santo apóstol que con ello nos daba la nota distintiva por excelencia de la verdadera y legítima Iglesia de Cristo. En pocas palabras, pues, nos enseñaba San Juan lo principal y como más urgente que necesitábamos saber acerca de la obra de Cristo, socialmente perpetuada en la tierra, la Iglesia Santa.

El segundo personaje, de quien habla Cristo con ocasión de su diálogo con San Pedro, es el mismo San Juan. Había predicho Cristo a San Pedro que le daría testimonio con su sangre y moriría mártir.

---

(1) *Le quat. Évang.*, 2e éd. Paris, 1921, pp. 522-524.

«Y dicho esto, añadió: Sígueme. Volviéndose Pedro, vió que seguía el discípulo a quien Jesús amaba, el mismo que en la cena se recostó en el pecho de Jesús, y le dijo: Señor, ¿quién es el que te entrega? Así que Pedro le vió, dijo a Jesús: Señor, y éste ¿qué? Respondióle Jesús: Si quiero que él quede hasta que yo venga, ¿a ti qué? Tú, sígueme. Corrió por tanto la voz entre los hermanos de que aquel discípulo no moriría. Mas Jesús no le dijo que no moriría, sino: Si quiero que él quede hasta que yo venga, ¿a ti qué?» (San Juan XXI, 20-23). Estas palabras, última enseñanza de Jesús que nos refiere San Juan en su Evangelio, encierran algo más que una noticia de interés puramente personal. Con ellas deshace San Juan un falso rumor sobre la duración de la Iglesia, originado de las anteriores palabras de Cristo mal interpretadas. Si San Juan había de ver en vida el glorioso retorno de Jesús, la obra de Cristo era de cortísima duración, se tocaba ya su término. A esta mala inteligencia quizá contribuiría alguna otra frase del Salvador, como aquella referida por San Mateo: «En verdad os digo que de los que están aquí, hay quienes no gustarán la muerte hasta que hayan visto al Hijo del hombre viniendo en su reino» (XVI, 28). San Juan restablece con exactitud las palabras del Señor. Después de establecido el Primado y declarado que no había de extinguirse con Pedro, con esta prudentísima rectificación se deja abierta una perspectiva misteriosa que permite ver una duración indefinida de la obra de Cristo, derribada la barrera que parecía oponerle una palabra de Cristo mal interpretada.

Después concluye ya San Juan. Sus palabras son éstas: «Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las escribió; y sabemos que su testimonio es verdadero. Hay también otras muchas cosas que hizo Jesús, las cuales, si se escribieran una por una, pienso que ni aun en el mundo cabrían los libros que se habían de escribir» (vv. 24, 25).

«Sabemos que su testimonio es verdadero.» Este plural tiene un sabor particular de énfasis y gravedad. Diversas veces usa del plural San Juan y lo junta con el singular. Lo único que hay aquí de especial es que San Juan habla de sí: «Sabemos que su testimonio es verdadero.» Hablar de sí en primera persona: «Sabemos que mi testimonio es verdadero», sería una fórmula absurda; pero la frase es obvia y natural, hablando San Juan de sí indirectamente y como de tercera persona. De esta manera, atribuyendo los dos versículos 24 y 25 a San

Juan, se explica mucho mejor, aun gramaticalmente, el singular οἶμαι que viene inmediatamente después y que en boca de una colectividad parece, aun gramaticalmente, repetimos, menos obvio y admisible, sea que se acuda al recurso de interpretarlo como una frase ya hecha, sea que se ponga en boca del escribiente o secretario, de modo que en el versículo 24 hable éste como órgano de la colectividad, y en el 25 por cuenta propia, sea, en fin, que solo el verso 24 sea de mano extraña e interpolado. Si todo esto es, quizá, posible, lo que no todos admiten, tan posible por lo menos es que los dos versículos sean obra de San Juan. Digamos, pues, sencillamente con nuestros Padres y mayores que la conclusión es también obra de San Juan.

Notemos ahora algunas particularidades de las dos conclusiones. Mas ante todo recordemos la idea luminosa de que la legación divina de Cristo se debe probar y autenticar con obras milagrosas; pero que una vez probada con milagros, en lo demás podemos prescindir ya de ellos, pues basta que oigamos en adelante las divinas enseñanzas de Jesús.

Exactamente notamos esto en el Evangelio de San Juan, y hasta lo vemos reflejado en la modalidad misma de sus dos conclusiones. En efecto, en la primera declara expresamente San Juan que ha querido aducir *señales* o milagros para que creamos que Jesús es el Cristo e Hijo de Dios: «Otras muchas señales, ciertamente, hizo Jesús en presencia de sus discípulos que no están escritas en este libro; pero éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios» (XX, 30-31). Por consiguiente, esta fórmula puede, con admirable exactitud, ser considerada, no como la conclusión de todo el Evangelio, sino de su primera parte: «.....ut credatis quia Iesus est Christus Filius Dei.» — En cambio, la segunda fórmula es general; ni en ella ni en todo el capítulo XXI San Juan toma una sola vez en su boca la palabra σημεῖα, escribe simplemente ταῦτα *estas cosas*, o usa otras palabras de vaga generalidad que puedan comprenderlo todo sin restringir su intento principal a los milagros. Por tanto, la segunda conclusión puede ser conclusión del capítulo XXI y juntamente de todo el libro. En ella San Juan quiere como autenticar el Evangelio entero, invocando la veracidad de su testimonio como de discípulo del Salvador, testigo inmediato de sus hechos y palabras, predilecto, en fin, de su Sagrado Corazón. Por lo demás el último versículo, en su hiperbólica amplificación, con dificultad se puede entender si sus palabras no se refieren a todo el Evangelio.

Queremos terminar retornando a una idea que pensamos será del agrado de los Profesores de Teología Fundamental.

Aunque de una manera eminente y sin comparación más levantada, San Juan puede ser llamado el primer Profesor de Teología Fundamental; y su Evangelio el primer libro de texto de Teología Fundamental, compuesto con maravillosa unidad: su texto es para toda la Iglesia, o, mejor, para todo el que busque sinceramente la verdad. Considerémosle un momento como tal. Divídese en dos partes: la primera y principal demuestra a Jesús como el Cristo o Legado divino; la segunda, importantísima también, señala al representante y Vicario de Cristo en la tierra, y con ello da un medio segurísimo para reconocer la verdadera y legítima Iglesia de Cristo: la Santa Iglesia Romana.

Su método es también admirable, y debe ser el eterno modelo de los Profesores de Fundamental.

Es cierto que San Juan ha notado con particular empeño en todo el trascurso de su Evangelio la importancia de las disposiciones morales y la acción que ellas ejercen sobre la fe y de ésta a su vez experimentan. Él ha recogido con predilección las sentencias del Salvador que a este punto importantísimo se refieren. Oigamos una que vale por muchas: «Si alguno quisiere hacer la voluntad de Él (es decir, de Dios), conocerá si mi doctrina es de Dios o si yo hablo de por mí. El que habla de por sí, busca su propia gloria; mas el que busca la gloria del que le envió, éste es veraz, y no hay falsedad en él» (VII, 17, 18). Y, sin embargo, nadie quizá ha insistido tanto como San Juan en la importancia única y decisiva del milagro como prueba de la legación de Cristo. En su Evangelio, con frecuencia nos presenta a Cristo invocando sus obras maravillosas en testimonio de su misión. Y el mismo San Juan, al concluir la primera parte de su Evangelio, a los *signos* o milagros y únicamente a ellos se refiere.

Es también modelo San Juan en la segunda parte de su Evangelio. Para probar la legitimidad de la Iglesia de Cristo, habrá otros caminos, y los hay, sin duda, más o menos prácticos, más o menos circunstanciales y expeditos «ad hominem». Mas el camino por excelencia, científicamente en una u otra forma insustituíble, es el de probar a ejemplo de San Juan el Primado de Pedro, instituído por Cristo, para que de Pedro se transmita a sus sucesores: «*Ubi Petrus, ibi Ecclesia.*»

F. Segarra

Colegio Máximo de San Ignacio, Barcelona-Sarriá.

VUELTA A LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA MEDIEVAL

Conocidas las fases y desarrollo del Escolasticismo (1), parece que se puede proceder inmediatamente a establecer la síntesis escolástica; nada menos que eso. Precisamente, ahora mismo se ha puesto en tela de juicio la unidad y síntesis de la filosofía escolástica medieval.

M. de Wulf, competentísimo historiador de la filosofía medieval y celebrado profesor de la Universidad de Lovaina, ha abierto una tribuna libre y una encuesta invitando a los especialistas a dar su parecer; las respuestas son varias y las hay para todos los gustos. Unos niegan terminantemente que haya unidad ni síntesis en la escolástica medieval, otros la afirman resueltamente, y hay quienes ocupan un término medio.

No nos cabe duda de que los lectores de Estudios Eclesiásticos tendrán gusto en conocer (o recordar) esas respuestas; en todo caso creemos de nuestro deber, y necesario para proceder con orden, exponer el estado de la cuestión, tal y como se halla actualmente, para lo cual nada más conducente ni oportuno que dar cuenta brevemente de ese intercambio entre M. de Wulf y sus ilustres invitados.

La cuestión propuesta en la *Néo-scolastique*, de Lovaina, por Wulf, partidario él de la unidad sintética, trata de averiguar si hay en la escolástica medieval esa unidad y síntesis doctrinal; tanto en la pregunta como en las respuestas aparecen ambas palabras «unidad y síntesis» barajadas indistintamente. Nosotros, al dar nuestro humilde parecer, distinguiremos ambas facetas. Veamos, pues, ante todo el estado actual de la cuestión.

---

(1) V. número extraordinario de Estudios Eclesiásticos, septiembre de 1928, p. 96.

I. ¿Unidad y síntesis escolástica medieval?

¿Hubo una Filosofía escolástica en la Edad Media, y, sobre todo, en el siglo XIII? ¿O, lo que es lo mismo, un gran patrimonio de doctrinas, comunes a un Buenaventura, a un Tomás de Aquino, a un Duns Escoto, etc., patrimonio doctrinal que hace de éstos hijos de una misma familia y de un mismo pensamiento? En las respuestas seguiremos cierto orden lógico-cronológico.

Responden: no, M. Gilson (1), M. D. Ch. (2) y Fernando Sassen (3).

Dicen: no hay Filosofía común entre San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino, que recurren a diferentes argumentos para probar la existencia de Dios y explican de diferente modo el origen de los conocimientos (Gilson).

La Filosofía común, en el sentido de Wulf, no ha existido en el siglo XIII, pues ningún escolástico la profesó enteramente (Sassen).

Es imposible reducir a unidad el agustinismo del siglo XIII, el tomismo y el escotismo (ibid.). La Filosofía, así llamada, *común*, continúa Sassen, no es más que el tomismo, en función del aristotelismo tomista.

En efecto: 1.° La teoría del acto y potencia no es dominante más que en la Filosofía tomista. 2.° La teoría de la materia y forma, no es homógena en los filósofos del siglo XIII, pues unos admiten y otros rechazan la composición de materia y forma en las sustancias espirituales; además, la teoría de pluralidad de formas, lejos de ser una «excroissance» del aristotelismo, es incompatible con él. 3.° No hay acuerdo doctrinal en la relación del alma y de sus potencias. 4.° La teoría de la iluminación especial, afecta y cambia el fondo íntimo de las filosofías que la admiten o rechazan. 5.° No hay acuerdo en las filosofías que admiten o rechazan el ineísmo (Gilson, Sassen). 6.° La oposición entre una filosofía monista y panteísta y una filosofía plu-

---

(1) *Revue philosophique. — Revue critique. Histoire des Philosophies medievales et des doctrines religieuses*, 1925, pp. 289-290.

(2) *Bulletin thomiste*, 1926, p. 84.

(3) *Studia Catholica*, 1925, pp. 123-137.

ralista e individualista, es secundaria en la Edad Media; de donde se sigue que la clasificación de sistemas en escolásticos y antiescolásticos «seffondre», se desploma.

Concluye Sassen: Si la Filosofía del siglo XIII no se explica por la evolución de una escolástica común, debe ser interpretada por un ritmo dualista: el dualismo de la Filosofía agustiniana y del aristotelismo tomista. «Entre el neoplatonismo agustiniano y el pensamiento aristotélico, existe una antinomia (tegen spraak) que no se puede reducir a una síntesis única. También aquí nos hallamos en presencia de un verdadero [combate entre dos mundos] *Kampf zweier Welten*, que se funda en una diferencia profunda de mentalidad y de hábitos intelectuales.» En fin, «filosofía escolástica» como «filosofía griega», como «Filosofía moderna» no es más que una etiqueta; cada una de ellas sigue su orden cronológico y tiene sus respectivos honores (ibid.). Brunetière ocupa un término medio, cuando dice: «Un carácter común y único domina la filosofía de la Edad Media; sólo que este carácter nada tiene de filosófico, y hay que referirlo a la religión, esto es, a una cosa exterior a la filosofía; lo cual, al decir de Sassen, consiste en agrupar los datos de la razón natural y los de la revelación en un doble sistema armónico (en Sassen, l. c.).

El P. Maréchal, Profesor de Filosofía en Lovaina, responde: 1.° Que fué grande, aunque no exclusivo, el influjo teológico de la escolástica pretomista o agustiniana; que en la parte filosófica prevalecían los tipos neoplatónico, agustiniano y aristotélico, y que entre ellos reinaba un como aire de familia. 2.° Que en la dirección albertinotomista, el triunfo del aristotelismo fué rápido y completo, pero subsistiendo también los elementos agustinianos asimilables. 3.° Que la dirección agustinianofranciscana fué accidentada e incompleta; más bien de yuxtaposición que de asimilación, y señala tres estados sucesivos: 1.°, de San Buenaventura, filosofía aún radicalmente agustiniana, apoyada sobre la teología; el aristotelismo aparece en segundo orden y como accidental; 2.°, de Escoto, que bajo el influjo aristotélico abandona el apoyo teológico del agustinismo y de San Buenaventura; va hacia la racionalización de la filosofía, pero sin llegar a la adopción integral de la metafísica peripatética, y forma una filosofía autónoma; 3.°, De Ockam: abandono explícito del realismo ontológico de Escoto, pero sin romper los cuadros formales del agustinismo y aristotelismo. Esto supuesto, creo, dice, que la tonalidad común de las doctrinas medievales

depende a la vez de muchos factores: 1.° El control eclesiástico. 2.° Las concordancias naturales del aristotelismo y del neoplatonismo. 3.° La influencia creciente asimiladora del aristotelismo.

Estas aproximaciones no impiden, sin embargo, que las cuatro grandes filosofías escolásticas (agustiniana y de San Buenaventura, tomista, escotista, occamista), consideradas en su organización sistemática interna, no difieran más profundamente entre sí que alguna de ellas de tal o cual sistema moderno. Y, por último, añade: Yo distinguiría, con Wulf, cuidadosamente la etiqueta colectiva «Los escolásticos», de la designación doctrinal: «La filosofía escolástica.» ¿Cómo rehusar el calificativo de escolástico a un Juan Escoto Eriúgena, a un David de Dinant, o a un Sigerio de Brabante? Por mucho que se alejen de la sentencia común, por lo menos a los dos últimos los llamaría «escolásticos disidentes», no en sentido religioso, sino en el genérico de doctrinas específicas. Por eso, para mí no hubo nunca una «síntesis escolástica», sino «síntesis escolásticas». En una palabra, el P. Maréchal, sin rechazar terminantemente la tesis general de la unidad, le pone reparos y le señala tales diferencias que la «desintetiza», esto es, la resuelve en diversas síntesis.

P. Longpré, O. F. M. (Quarachi), es partidario de la unidad sintética; dice: *a)* Que le parece fundamental la concepción de M. Wulf respecto del pensamiento de la Edad Media, no obstante las divergencias de los principales doctores del siglo XIII. *b)* Que la Escolástica no es una palabra o una etiqueta, porque el fondo doctrinal común es muy considerable. *c)* Que si bien en el concepto de la iluminación no hay unidad ni conciliación entre Santo Tomás y San Buenaventura, esto no quita que haya una síntesis común entre los grandes maestros de la Escolástica.

M. Blaise Romeyer (Vals, près Le Puy) juzga que la cuestión de saber si en la Edad Media (XI-XIII), y sobre todo en el XIII hay un fondo de síntesis escolástica, quedará largo tiempo aún abierta a la discusión, porque es demasiado vasta, demasiado compleja y demasiado delicada; en una palabra, está tan saturada de verdades que es difícil reducirla a una ecuación algebraica, de sí o no.

¿Dónde, en efecto, hallar el punto final de la concordancia o el comienzo de las divergencias de escuela? Pero se puede decir que están de acuerdo (los grandes escolásticos): 1.° Acerca del valor absoluto del pensamiento humano, y, por tanto, se puede edificar el edificio de

la certeza. 2.° En el concepto trascendente de Dios, pues no son propiamente ni ontologistas, ni panteístas, ni ineístas, y todos ellos admiten las principales pruebas de la existencia de Dios. 3.° Acerca de la posibilidad y hecho de la creación *ex nihilo* y de la soberana libertad del Creador; de la relación real de la criatura al Creador; del fin último de la creación; exclusión del monismo sustancial cósmico, y acerca de Dios, centro de toda la filosofía. Que Santo Tomás sea más didáctico que San Buenaventura y San Anselmo, eso ni quita ni pone. 4.° Hasta en lo imperfecto de la física y cosmología aristotélica convienen todos. 5.° También convienen en el fondo de la cuestión de la materia y forma, aunque más los que admiten pluralidad de formas sustanciales que los de la unidad, y aunque los agustinianos tengan una idea más vaga de la materia prima y la apliquen aun a las sustancias espirituales, incluso a las angélicas.

Lo mismo que con la materia y forma sucedió con la potencia y el acto, que no estaban aún bien definidos en los grandes escolásticos hasta Santo Tomás de Aquino; pero esta variedad no quita la unidad.

Todos admiten el alma como un principio sustancial, individual, espiritual, inmortal, unión sustancial, unidad de persona, unidad de conciencia y unidad de individuación, aunque difieran acerca del principio mismo de individuación en concreto.

Mgr. Grabmann, de Munich, después de advertir que algunos neoescolásticos historiadores intentan negar la unidad de síntesis escolástica del siglo XIII, dice que tanto Baeumker como él, convienen con Wulf: «Es ist dies der gleiche Gedanke, dem Baeumker die Prägung Gemeingut der Scholastik gegeben hat und den ich mich auch mit der Bemerkung angeschlossen habe «dass eine ungleich grössere und deut»lichere Gemeinsamkeit und Uebereinstimmung in der Methode und »in den philosophischen Grundüberzeugungen im Mittelalter als in der »Neuzeit herrscht.»

»Demgegenüber behauptet man dass zwischen Bonaventura, Thomas von Aquin und Duns Skotus nicht mehr Gemeinsamkeit bestehe als zwischen Bonaventura und Kant, zwischen Thomas von Aquin und Hegel, und zwischen Duns Skotus und Bergson. Ich kann diese Auffassung nicht teilen.

»Dagegen spricht vor allen trotz mancher pantheistischer Strömungen der theistiche und pluralistische Grundzug der mittelalterlichen Philosophie das trotz vielfältiger Konflikte doch vorherrschende Stre-

ben nach Uebereinstimmung mit den Dogmen des Christentums und fur die Früh- und Hochscholastik die allen philosophischen Richtungen gemeinsame Einstellung auf das Sein, auf die Seinsmetaphysik als den Hohepunkt des philosophischen Denkens.

»Wen auch diese Seinsorientierung, diese Keimmancher Differenzen sind sich trug, so war sie doch eine grosse gemeinsame Plattform, die erst durch den Skeptizismus und Kritizismus des Nominalismus des 14 Jahrhunderts verlassen wurde.

»Die via nova des Wilhelm von Ockham, Nikolaus von Autrecourt u. a. steht allerdings dem philosophischen Denken Humes näher als der via antiqua eines Thomas von Aquin und Duns Skotus.»

II. Réplica y solución de Mauricio de Wulf

¿Hubo en el siglo XIII occidental una filosofía dominante, es decir, un conjunto de doctrinas aceptadas por una mayoría y que servían de punto de partida a las controversias? ¿Hubo una filosofía común que más tarde se llamará, en ciertos medios, filosofía tradicional?

Si no existe tal acuerdo doctrinal, que no se hable más de filosofía *escolástica* o de filosofía *tradicional*, ni hoy de un resurgir de tal filosofía.

¿Que no hay mayor lazo *doctrinal* entre San Buenaventura, Santo Tomás y Duns Scoto que entre Buenaventura y Kant, entre Tomás de Aquino y Hegel, entre Duns Scoto y Bergson?

Alude Wulf a la voz lanzada por Eucken para significar el conflicto de pensamiento entre Santo Tomás y Kant, y Sassen la aplica a las antinomias entre San Buenaventura y Santo Tomás: *Der Kampf zweier Welten*. Para Sassen, Sigerio de Brabante, el averroísta, está más cerca de Santo Tomás de Aquino que éste de Duns Scoto (1).

Si no hay nada común, prosigue Wulf, ¿cómo se dice en el siglo XIII *sentencia común*? ¿Se equivoca Kleutgen, que tan bien ha expuesto el cuerpo doctrinal de la filosofía tradicional; se equivoca Baeumker, que ha llamado a esta filosofía *Gemeingut* (sentir común) de los escolásticos, y también Mgr. Grabmann, que aprueba la termi-

---

(1) SASSEN, l. c.

nología de Wulf y de Baeumker? «Es ist richtig dass eine ungleich und deutlichere Gemeinsamkeit und Uebereinstimmug in der Methode und in den *philosophischen Grundüberzeugungen* im Mittelalter als in der Philosophie der Neuzeit besteht; wir können mit Cl. Baeumker dieses einheitliche formale und inhaltliche Gepräge als Gemeingut der Scholastik, mit M. de Wulf als *La Synthèse Scolastique bezeichnen*» (1).

Wulf traduce las palabras de Grabmann, *philosophische Grundüberzeugungen*, por grandes teorías metafísicas, y señala como tales el individualismo, el acto y la potencia, la analogía del ser, la esencia y la existencia, y dice que si Descartes, Böhme y Eucken no son escolásticos, no es, precisamente, porque no aceptan la revelación como expresión definitiva del dogma, sino porque profesan doctrinas antitéticas al cuerpo doctrinal de la escolástica. A las teorías escolásticas del acto y de la potencia, de la materia y forma y de la finalidad, Descartes sustituye el mecanicismo. Böhme y Eucken son monistas.

A lo que Sassen escribe diciendo que para el caso nada importa que una filosofía sea monista o pluralista. — «La oposición monismo — pluralismo — no es primordial para la filosofía medieval», Wulf contesta: «Error profundo». — «El pluralismo es la solución dominante del siglo XIII.»

A la réplica de Sassen: «La teoría de la potencia y del acto no pertenece más que al tomismo», «Nuevo error», responde Wulf, porque, «al contrario, esa teoría figura a la cabeza de todas las teorías escolásticas que construyen su metafísica de lo contingente. La célebre doctrina de la pluralidad de formas carece de sentido sin la teoría del acto y de la potencia, porque no es más que una interpretación de la teoría de la materia y de la forma, que depende directamente de la composición del acto y de la potencia. El autor de la *Summa philosophiae*, por ejemplo, se expresa claramente acerca de esto. Alejandro de Ales, San Buenaventura, Duns Escoto, sabían, como Santo Tomás de Aquino, que el acto y la potencia rige a todo ser sometido a un «devenir».

La teoría de la iluminación no se opone, al decir de Wulf, a la ideología común, sino que se sobrepone; es cuestión secundaria, que cada escuela explica a su manera. La teoría de las *razones* eternas, al

---

(1) *Geschichte d. Philosophie III. Die Philosophie des Mittelalters Sammlung Göschen*, 1921, pp. 26 y 27.

contrario de lo que dice Sassen, tiene el mismo sentido en San Buenaventura que en Santo Tomás.

Todos los escolásticos principales convienen en la significación metafísica, psicológica y lógica de los conceptos universales y en su solución de realismo moderado.

¿Me dicen — habla Wulf — que mi síntesis es anónima? Es de Santo Tomás, de San Buenaventura, de Escoto.

¿Que la filosofía escolástica es religiosa? — No propiamente religiosa; tiene un gran ideal filosófico-teológico — que atrae la atención de todos.

Concede Wulf que para los partidarios de la iluminación, ciertos conocimientos nacen del influjo de Dios; pero los demás obedecen a la regla común. El bloque de las doctrinas típicas permanece: el pluralismo, materia y forma, especificación de los seres, esencia y existencia, distinción entre la sensación y el pensamiento, finalidad inmanente y moral, objetividad de los conocimientos, realismo moderado; y siguiendo el paralelismo de la historia arquitectónica del siglo XIX, el que tal iglesia ofrezca decoración romana, no impide el que pertenezca a la lista de los monumentos góticos, sino tan sólo que la clave de la ojiva no rige la economía de las obras vivas, y por esto será clasificada entre las construcciones de otro orden.

¿Y no habrá también en esto algo de cuestión de nombre?, pregunta Wulf. El renacimiento llama escolásticas a todas las filosofías de la Edad Media, sin duda para calificarlas de bárbaras. Por el contrario, las góticas, por su etimología, son bárbaras, mas no por su pulcritud y riqueza.

Como Sassen se apoya en Brunetière, Gilson se funda en Sassen para decir que ese doble sistema armónico «es únicamente un acuerdo general sobre cierto número de conclusiones sin las cuales una filosofía no sería ya más cristiana». A lo cual responde Wulf que eso «no es solamente recurrir a un elemento *afilosófico*, esto es, relativo al dogma, sino también empobrecer el carácter «soi-disant» distintivo, hasta privarle de tal carácter distintivo».

«Bien Sabe Gilson, continúa Wulf, que Descartes y los jesuítas del siglo XVII, vilipendiadores de la filosofía escolástica — «tout en vili»pendant la *philosophie* scolastique» — estaban de acuerdo con Santo Tomás y los escolásticos sobre «un cierto número de conclusiones sin »las cuales una filosofía no sería ya más cristiana». Entonces, ¿por qué

Descartes y los jesuítas del siglo XVII no son escolásticos? ¿En qué J. Böhme, Pascal, Schelling y Eucken difieren de los *escolásticos?* Böhme y Eucken se ocupan, como Juan Escoto Eriúgena y Joaquín de Flor, en armonizar su filosofía con un dogmatismo cristiano concebido a su manera.....» Tal es, en sustancia, el estado actual de la cuestión.

III. Una ligera observación

Antes de exponer nuestro parecer, no podemos pasar en silencio el que M. de Wulf, esclarecido profesor de la Universidad de Lovaina, califique a los jesuítas del siglo XVII, categórica y rotundamente, de «vilipendiadores de la escolástica», y baraje su nombre con el de Descartes y los de tan significados panteístas, racionalistas, protestantes y teósofos naturalistas, todos ellos antiescolásticos *enragés*. Comprendemos que el ilustre historiador, amante de la Escolástica, se dejara llevar algo de la mala impresión que le produjera la lectura de unos cuantos antiescolásticos de aquel tiempo, y principalmente de su propia lengua francobelga; pero si hubiera extendido su mirada hacia otros filósofos jesuítas del siglo XVII, hubiera borrado sin duda su mala impresión con otra mucho más amplia y halagadora. Pues que sin contar a los jesuítas de la gran restauración de la escolástica que al menos en parte son también del primer tercio del siglo XVII, como los escolásticos de las Universidades de Coimbra, Evora y Salamanca, los del célebre Colegio de los Conimbricenses, y Luis de Molina, y Gabriel Vázquez, y Francisco Suárez, y Juan de Lugo, y Gregorio de Valencia, y Leonardo Lesio, y Benito Pereira, y Cosme Alamanni, con otros que en sus últimos años o en su testamento filosófico pertenecen al siglo XVII; enumerando sólo a los que principal o exclusivamente sobresalieron en el siglo XVII, suenan los nombres de Antonio Rubio, Pedro Hurtado de Mendoza, Pablo Valle y Diego Ruiz de Montoya, y en pleno siglo XVII Rodrigo de Arriaga, Juan Bautista de Benedictis, Silvestre Mauro, Tomás Carleton Compton, Alonso de Malpartida, Juan de Ulloa, Francisco Soares, Francisco de Oviedo y Francisco Peinado, Bernaldo de Quirós y Sebastián Izquierdo, Miguel Viñas y Jorge Rhodés, Jorge Reeb y Andrés Semery (1), por no nombrar al P. Luis de

(1) No se debe confundir al P. Andrés Semery, anticartesiano, con el P. Ives de

Lossada, quien, a juicio de Menéndez y Pelayo, se llevaba «la palma entre los demás aristotélicos de su era», pero que más bien es del siglo XVIII.

Es más: dentro del mismo siglo XVII brillaron otros jesuítas escolásticos, y precisamente impugnadores de Descartes, como Bourdin en sus *Septièmes Objections*. El citado Compton inglés, profesor de filosofía en Lieja, que en su *Philosophia Universa* demostró la incompatibilidad del cartesianismo con el dogma de la permanencia de los accidentes en la Eucaristía. El P. Rapin, defensor de la filosofía platónico-aristotélica contra la cartesiana. El P. Daniel, también impugnador del cartesianismo, en sus obras, especialmente en su *Voyage au monde de Descartes*, y otros muchos cuyos nombres brillan en el cielo estrellado de la filosofía escolástica jesuítica del siglo XVII. Ni habría por qué extrañarse demasiado, el que algunos hubiesen sido entonces partidarios de Descartes, ora llevados por la novedad de la orientación, ora por la *duda metódica*, que estuvo largo tiempo en boga. De todos modos, creemos que M. de Wulf, que por lo demás escribe con seriedad y ecuanimidad, y cuya gran competencia gustosísimos reconocemos, honraría su pluma suprimiendo aquel epíteto, por una parte algo ofensivo, y por otra, dicho así *simpliciter* — no nos lo podrá negar —, algo injusto, tanto más cuanto que aún podríamos aumentar fácil y considerablemente el número de escolásticos jesuítas de aquel siglo, que lejos de «vilipendiar» honraron y enaltecieron el nombre de la filosofía escolástica.

IV. Caracteres de la Escolástica medieval

Vamos a enfocar nuestra mirada en cuatro direcciones: 1, hacia la unidad (cuestión inmediata); 2, hacia la síntesis (cuestión mediata); 3, hacia la definición de la Escolástica (cuestión de derecho); 4, hacia la denominación de escolásticos y no escolásticos (cuestión de hecho). Mas antes de dar solución a cada una de ellas, parécenos indispensable señalar distintamente, como punto de partida, los caracteres de la filosofía escolástica medieval. De ellos hablan más o menos esporádi-

---

l'Isle André, cartesiano del mismo siglo XVII-XVIII (1675-1764), y que fué natural de Châteaulin; mientras que A. Semery nació en Reims (1630-1717).

camente, acá y acullá, y más o menos de propósito, los fascículos, que van saliendo, y que forman ya veintisiete tomos: *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters* (Munster i. W.); Wulf, *Philosophie médievale;* Grabmann, *Filosofía medieval;* Landsberg, *La Edad Media y nosotros;* Messer, *Filosofía antigua y medieval* (1), etc. En todos ellos y en otros se habla, *data occasione*, de tales y cuales caracteres, pero casi barajándolos indistintamente. Nosotros distinguiremos esos caracteres por orden de importancia.

En efecto, la filosofía medieval ofrece muchos y diversos caracteres *comunes* con otras, que sin ser precisamente escolásticas, no dejan de ser ortodoxas. Pero además de estos caracteres comunes presenta otras notas características o *privativas;* de éstas, sin embargo, las hay de distintas categorías: unas esenciales y otras casi esenciales, según el sentido en que se tomen; ora sustanciales o integrantes; ora accidentales, y todavía entre estas mismas accidentales las hay más o menos principales, esto es, primarias y secundarias.

a) Caracteres comunes. — Como tales figuran en la escolástica medieval, como en toda filosofía ortodoxa: 1.° La aptitud de las facultades cognoscitivas para alcanzar la verdad y la certeza; la existencia de ambas y la objetividad de los conocimientos.

2.° Concepto objetivo, y no meramente equívoco, del ser, de esencia y existencia, de naturaleza y persona, de sustancia y accidente, de causa y efecto, de ser físico y posible, infinito y finito.

3.° Realismo del mundo, pluralidad de sustancias e individuos, finitud esencial del universo y de cada uno de sus seres en perfección. Fin último de las cosas: Dios.

4.° Realidad de seres espirituales, y señaladamente del alma, creada por Dios, sustancial, simple, espiritual, inmortal, sin metempsícosis, y con inmortalidad individual. Facultades cognoscitivas, y con distinción esencial entre las sensitivas e intelectivas, y éstas capaces de formar conceptos abstractos, universales y espirituales, pero valiéndose de la experiencia y de la razón, y no por innatismo ni por ontologismo intuitivo en Dios, ni por armonía preestablecida.

---

(1) GERTLING G. VON *Wissenschaftliche Richtungen..... im 13 Jahrhund.* München, 1910.

ENDRES, J. A., *Geschichte der mittelalterlichen Philos.* Kempten, 1908.

5.° El hombre como un compuesto de alma y cuerpo, de potencias y sentidos, con íntima la unión del alma con el cuerpo; inteligente, libre y responsable.

6.° Existencia de Dios, cognoscible y demostrable, *a posteriori*, infinito en perfección, y único como tal, creador de todas las cosas, providentísimo y libre en sus operaciones (ad extra).

7.° El fin último subjetivo del hombre: la felicidad eterna en Dios. La existencia de la ley eterna y de la ley natural. La regla de la moralidad: su conformidad con la recta razón; la regla suprema: Dios; mas la razón de la diferencia entre el bien y el mal no precisamente la libre voluntad divina, como tal, sino su esencia soberana.

b) Caracteres privativos: 1) Esenciales.

Ante todo, así como en la Astronomía antigua y moderna se conocen respectivamente como fundamentales la posición geocéntrica y heliocéntrica, así en la filosotía (filosofía y teología) medieval, la posición *teocéntrica* es tan fundamental, que sobre ella o alrededor de ella gravitan todas las cuestiones principales. ¿Y cuáles son éstas? No ciertamente las históricas, ni las que llamamos físicoquímicas y naturales, sino las metafísicas, tomando esta palabra, ora en su sentido propio, ora lato de filosóficoteológicas. En este sentido dice bien Landsberg (1), empleando la siguiente fórmula: «El pensamiento moderno es histórico [científico.....]; el medieval es metafísico.» Y a la verdad, el entendimiento medieval estaba orientado hacia la solución de las altas cuestiones intelectuales especulativas.

Ahora bien, esta solución se había de encontrar en Dios, o en algo divino, o en algo relacionado con ello; en una palabra, en la armonía entre la razón y la fe. Esta armonía fué, desde luego, negativa o precisiva, es decir, la unidad de verdad en filosofía y teología, contra la doble verdad de Averroes y de los averroístas, los cuales sostenían que una sentencia puede ser verdadera filosóficamente y teológicamente falsa, y viceversa; contra ellos proclamó la escolástica: *Verum vero non opponitur*, o, como después lo definió el Concilio Vaticano: «No puede haber oposición verdadera entre la razón y la fe.»

Pero no contenta con esta armonía negativa, sostuvo también la positiva; mas ésta puede ser coordenada o subordinada. Que la filoso-

---

(1) *La Edad Media y nosotros*, 1925, p. 22.

tía y la teología fuesen, al menos, coordinadas o paralelas, o tuviesen su respectivo campo de acción y sus cuestiones peculiares, con sus métodos y medios propios, aunque a veces hubiese algunos cruzamientos o interferencias por pertenecer algunas verdades a uno y otro campo, como la inmortalidad del alma, la existencia de Dios, etcétera, etc., ningún escolástico medieval lo ponía en duda; antes bien, esta inspiración, esta armonía penetra en lo más íntimo de la escolástica medieval.

Todavía pasaba más adelante; esta armonía era también subordinada; pero subordinada, ¿de quién a quién? Aquí se equivocan muchos historiadores modernos, para quienes la filosofía, y ella sola, era la subordinada; de ahí que la llamen simple y llanamente *ancilla Theologiae*. Que de alguna manera y hasta cierto punto lo fuera, no cabe duda. Por la conexión que entre ambas había y superioridad manifiesta de la teología, por la intimidad y aun identidad de algunas cuestiones filosóficoteológicas y su orientación algo religiosa, era natural, sobre todo entonces, que la razón se subordinara a la fe. Y, en efecto, es perfectamente aplicable al servicio que aquella filosofía prestaba a la teología, esto es, la razón a la fe, la fórmula de San Agustín: *Fides..... per scientiam gignitur*, *nutritur*, *defenditur*, *roboratur* (1). Es *engendrada* la fe por la demostración de aquellas verdades que son como el prefacio del Evangelio; es sostenida, *nutrida* y aun robustecida, por aquellas razones que la declaran o ilustran haciéndola más inteligible; es *defendida*, cuando son reducidas a polvo las objeciones y sofismas de los enemigos de la Religión. Y esta doctrina se halla confirmada por Santo Tomás, cuando dice que la ciencia influye de tres modos en la fe: 1.°, demostrando los *preámbulos* de la fe, esto es, aquellas verdades fundamentales necesarias a la Teología, y probadas también por la razón, como la existencia y atributos de Dios, el origen e inmortalidad del alma, la posibilidad y conveniencia de la revelación divina; 2.°, aclarando y sensibilizando con comparaciones y semejanzas los misterios de la Religión; 3.°, refutando las dificultades que se oponen a la revelación o mostrando que no son insolubles (2).

Tan natural es esta armonía de coordinación y a la vez de subor-

---

(1) *De Trinit.*, l. 14, c. 1, n. 3.
(2) *In Boet. de Trinit.*, q. 2. a. 3.

dinación de la razón a la fe, que ambas las expresó brillantemente el Cardenal Wisseman, cuando, en sus Conferencias sobre las *Relaciones entre la ciencia y la Religión revelada*, decía a sus oyentes: «Habréis admirado, sin duda, las excelentes pinturas que adornan los techos de las logias o salones de los Borgias en el Vaticano, donde se ostentan las ciencias humanas con su respectivo séquito; todas ellas están sentadas en sus tronos con semblante y aire de singular belleza, exigiendo de cuantos las miran el debido homenaje. Pero juzgad cuánto más digna hubiera sido la idea y más bella la expresión, si se hubiera representado a la más noble y excelsa de las «ciencias», nuestra divina Religión, sentada en un trono para recibir el homenaje de pleitesía de las otras ciencias, destinadas a servirla.»

* * *

Dicho se está que en hombres llenos de fe y en la filosofía escolástica medieval, inspirada en gran parte en el espíritu religioso, la subordinación no había de ofrecer tanto relieve en sentido recíproco, esto es, de la fe a la razón, y tratándose de orden jerárquico y categorías primaciales ni podía serlo, porque en orden y dignidad aquélla es superior a ésta; sin embargo, también ella se subordinaba, en cuanto a prestar auxilio a la razón. En primer lugar, por serle a ésta útil y conveniente, pues si el magisterio humano o histórico puede apoyar a la limitada razón, y, por tanto, a la filosofía, ¿cuánto más el magisterio divino o la fe representada por la teología? ¿Y quién duda, por otra parte, que es mucho más fácil demostrar una verdad aun natural, conocida de antemano por la fe, que hallarla de nuevo por propia investigación? Bien lo sabe el discípulo de matemáticas, a quien el maestro da de antemano la conclusión, para que se ejercite en el desarrollo del teorema. Bien lo demostraron aquellos dos grandes filósofos de la antigüedad pagana, llamados Platón y Aristóteles, quienes a pesar de haber sido dos talentos preeminentes, no atinaron en dar con la solución del creacionismo para explicar el origen del mundo. Es que no iluminaba por aquel entonces las tinieblas del gentilismo la gran antorcha de la fe que alumbraba ya esplendorosamente en el cielo de la filosofía escolástica medieval.

Trasladándonos con la mente a la Edad Media, aparecen expresadas a nuestra vista estas dos clases de subordinación mutua en aque-

llas fórmulas de San Agustín, San Juan Damasceno y San Anselmo, y conocidas de todos: «Intellectus quaerens fidem», «Fides quaerens intellectum», fórmulas de armonía y de mutuo apoyo y perfección en orden al conocimiento, ora para facilitar y asegurar los caminos de la razón, ora para hacer razonable la fe, mas no para significar la falsa impotencia de la razón en orden a conocer las verdades naturales, como lo creían equivocadamente los partidarios del tradicionalismo filosófico, y mucho menos la insuficiencia o inutilidad de la fe para esclarecer o confirmar algunas verdades del orden natural, como arbitraria y falsamente pretenden los racionalistas modernos.

De San Agustín fué aquella hermosa frase: *Verus philosophus est amator Dei*, a la que, dando un paso más, añadió la no menos bella: *Qui recte amat, proculdubio recte credit et sperat;* fórmulas repetidas, vividas y suscritas por toda la filosofía medieval. Y generalizando más el pensamiento, aquellos escolásticos tenían frecuentemente en sus labios la pulcra expresión *gratia non tollit, sed perficit naturam.*

En una palabra: el ambiente que se respiraba en medio de la escolástica medieval no era otro que el de las frescas y sanas llanuras filosóficas o de las más puras y elevadas que descendían de las cumbres teológicas. Nada tiene de particular que unos se holgaran más con las primeras, otros con las segundas, según su temperamento filosófico o carácter teológico, y conforme se iban desarrollando las cuestiones y cristalizando sus soluciones, pero sin pensar nunca en que podría haber oposición entre verdad y verdad, entre verdades naturales y reveladas, profesando todos gran veneración a éstas, aun cuando se equivocaran en su interpretación.

Y nótenlo de paso aquellos historiadores modernos que califican la filosofía medieval de meramente religiosa, es decir, como si no fuera filosofía: que lo era en verdad y en sumo grado. En efecto, una cosa es filosofía meramente religiosa y otra inspirada en la armonía de la razón y de la fe. Filosofía religiosa, si no exclusivamente religiosa, al menos con predominio religioso a su manera, lo fué en la India la vedanta y la brahmánica; filosofía religiosa, si es que fué filosofía y no más bien teología, lo fué la hebrea; pero fué filosofía propiamente dicha la griega, y de relieve científico, cuanto correspondía a aquel tiempo; y filosofía propiamente dicha de carácter metafísico, la escolástica medieval; se fundaba en la armonía de la razón y de la fe, pero sin trasladarse total ni principalmente al campo dogmático de la revelación; acudía a veces

a la autoridad, mas no para apoyarse, al menos sistemática ni principalmente, en ella, como se apoyaba la filosofía patrística, pues la autoridad en la filosofía medieval era *argumentum infirmissimum;* la escolástica se movía en torno de Dios y de sus atributos, pero más guiada por los destellos de la razón que por testimonios divinos.

Y recíprocamente en teología no dejó de haber sus tendencias partidistas entre los mismos teólogos con sus respectivas divisas de *dialécticos* y *escriturarios;* los primeros, pretendiendo que los dogmas se apoyaran no sólo en la autoridad, sino también en las razones; los otros, excluyendo a éstas del campo teológico; figuraron principalmente entre aquéllos Abelardo, Gilberto Porretano y Rodolfo Melidunense, de la Escuela de San Víctor; y entre éstos Juan de Salisbury, San Pedro Damiano y San Bernardo, para no hacer mención de otros muchos. Pero los grandes representantes de la escolástica, como San Anselmo, Hugo de San Víctor, Alberto Magno, Alejandro de Alés, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, etc., ocupaban un término medio de equilibrio y de gran consideración, tanto a la autoridad como a la razón.

Esta posición era *teocéntrica*, pero considerando a Dios, principalmente, si no siempre exclusivamente, como autor de la naturaleza; esta inspiración era divinorreligiosa, pero sin absorberse inmanentemente en ella, antes elevándose trascendentemente hasta las alturas metafísicas; esta filosofía de la armonía, o negativa, o positiva, o coordenada, o más o menos subordinada, ora en un sentido, ora en otro, es, a nuestro juicio, la nota predominante o esencial de la escolástica medieval. Y la presentamos y terminamos con expresiones disyuntivas, porque nos parece muy atinada la conclusión de Mgr. Grabmann: «Muchas veces se ha subrayado excesivamente en los libros de historia esta relación de dependencia, totalmente de la teología. Una investigación histórica penetrante no puede dar la razón a esta manera de ver las cosas» (1).

2) Caracteres casi esenciales.

El carácter de que acabamos de hablar nos parece esencial; pero hay también otros de tal modo predominantes, que son esenciales para algunos, v. gr., para Wulf y sus partidarios; no así para Sassen, Gilson y otros; tales son la teoría del acto y potencia para todo ser

(1) Grabmann, *Filosofía Medieval*, 1928, p. 49.

creado y la de la materia prima y forma sustancial, como principios constitutivos, ora de los cuerpos materiales, ora del hombre. Antes de resolver esta cuestión hay que distinguir las dos corrientes de la escolástica medieval: la primera fué la neoplatónica, que venía a través de la patrística, depurada principalmente por San Agustín y que llegó hasta Alejandro de Alés y San Buenaventura, ambos inclusive; la aristotélica, purificada por Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Ahora bien, la teoría del acto y de la potencia es clásica en la escolástica albertinotomista; pero no en la otra, al menos tomada dicha teoría en esos términos formales. Mas si las palabras potencia y acto se toman en sentido lato, como elemento determinable y elemento determinante, entonces sí que son características y esenciales a toda la escolástica medieval. Dígase casi lo mismo de la materia prima y forma sustancial, que son como una aplicación de la teoría de la potencia y del acto. En sentido riguroso la materia y la forma son de cuño aristotélicotomista; pero en sentido lato, en cuanto se extienden también a la materia o ὕλη y a la idea εἶδος de Platón, o tomadas no estrictamente, sino equivalentemente, entonces son caracteres esenciales de toda la escolástica medieval, en calidad de principios constituvos de los cuerpos; de la misma manera, si para explicar la unión sustancial del alma con el cuerpo, se toman en sentido estricto y formal, son esenciales sólo a la escolástica tomista; pero si se toman en sentido algo más lato o equivalente, también lo son para la agustiniana y franciscana; decimos «algo más lato o equivalente», porque así, también ésta las admite en el fondo, bien que la agustiniana no use esta terminología, y la franciscana, especialmente la escotista, multiplique las materias primas y formas sustanciales; y también cuando a veces se tomaba el nombre de materia prima como sinónimo de sustancia y realidad, y la forma más en vago o solamente como elemento determinante.

Como quiera que sea, el cuerpo y el alma en el hombre, que son como la expresión y realización física de la materia prima y forma sustancial, de tal manera están unidos, tan íntima, tan formal y tan esencialmente, que forman un todo sustancial, entitativamente *unum per se*, específicamente un individuo completo, jurídicamente una persona responsable.

La unión sustancial del alma con el cuerpo siempre se entendió en la escolástica como muy íntima, natural y esencial, aun desde los San-

tos Padres, especialmente de San Agustín, que en esto no siguió a Platón, y luego por los Santos Padres y Grandes Doctores de la transición de la patrística a la escolástica, como San Juan Damasceno y San Isidoro de Sevilla y San Beato de Liébana. La unión sustancial del alma con el cuerpo fue vigorosamente sostenida y calificada con especiales epítetos desde Santo Tomás de Aquino, y luego por los Concilios de Viena y de Letrán y por los Documentos pontificios de Pío IX y otros Pontífices, y es conocida también como unión sustancial, formal y *per se*.

3) Caracteres sustantivos o integrantes.

Hay todavía otras notas propias de la escolástica medieval; una de ellas y bastante principal es la manifestación de Dios al hombre y al mundo: al primero por la revelación, pero objetiva, no precisamente la subjetiva y sentimental, interna, proclamada más tarde por las escuelas protestantes y más o menos racionalistas; la revelación divina, según la escolástica, constaba de un solo rayo de luz, que venía de Dios, y no surgía del fondo de la subconciencia, como lo han pretendido los modernistas con Tyrrell, ni era un sentimiento, una convicción o una persuasión, sino un acto intelectual; así lo entendió la escolástica medieval. Asimismo al segundo por el orden cósmico: la idea de orden y de las leyes de la naturaleza y la intervención de Dios en ese orden y en esas leyes, no sólo para mantenerlos, sino también para suspenderlos y manifestar su omnipotencia y majestad, era corriente y universalmente recibida por todos los escolásticos medievales, como también la de ley eterna: «Ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans» (San Agustín), y la de ley natural: «Participatio legis aeternae in creatura rationali» (Santo Tomás). Estas notas son, si se quiere, no privativas, sino comunes a toda filosofía ortodoxa; pero las incluímos aquí entre las características, no precisamente porque son muy sustantivas, sino porque la escolástica medieval las profesó y proclamó siempre como muy suyas y muy familiares.

Tuvo no poca parte, bien que no esencial, la doctrina de la *iluminación*, en el buen sentido de la palabra, para distinguirla de la falsa doctrina y depravadas prácticas de los iluminados. A ella, es decir, a la iluminación interior de Dios en el alma, recurrió San Agustín para explicar de alguna manera el origen de nuestras ideas, y también la escolástica neoplatónica agustinianofranciscana; no así la aristotélico-

tomista, que se sirvió del entendimiento agente para subir del conocimiento sensitivo a las ideas intelectuales; pero unos y otros convienen en admitir cierta iluminación general, llámese radical o virtual, conforme a la doctrina de los Santos Padres, y expresada en aquella fórmula lapidaria del salmista: *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (1). En este sentido intelectual y amplio, en que la iluminación no significa más que la luz natural impresa por Dios en la misma razón del hombre, que es como una participación o destello luminoso de la inteligencia divina, en sentido vago y general, y no en el panteístico a lo Averroes, ni en el ontologista a lo Malebranche, el «iluminismo agustiniano» fué aceptado por la escuela franciscana y por San Buenaventura, y no está en pugna con el entendimiento agente de Aristóteles, explicado por Santo Tomás, o sea, como lo interpreta el ilustre P. Portalié, que Dios, de la misma manera que el entendimiento agente produce la especie impresa, produce en nuestra mente un destello o imagen luminosa de las ideas ejemplares que fulguran en la mente divina, destello que es como la causa determinante de nuestras ideas, «sicut imago ex annulo, et in ceram transit, et annulum non relinquit» (2).

Tiene también otro sentido filosófico el iluminismo medieval y está expresado en aquella fórmula general: *De la contemplación del mundo a la contemplación de Dios;* y no hay para qué decir que esta fórmula era casi familiar a la escolástica medieval; aquella filosofía estaba tan lejos de apartarse de Dios, que tendía a El, y buscaba puntos de contacto entre Dios y el hombre y entre Dios y el mundo. La diferencia entre la escolástica, propiamente dicha o intelectual, y la mística de su tiempo, sólo consiste en el método: aquélla, para hallar a Dios, subía de una manera trascendente del orden del mundo a su ordenador y autor, conforme a la palabra del Apóstol: «Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur»; ésta se

---

(1) *Psalm.*, 4, 7.

(2) *De Trinit.*, l. 14, c. 15; VACANT-MANGENOT, *Diction. de théol.*: S. Agust. El Dr. J. Geyser, profes. de la Univers. de Frib. en B., reconoce ciertos conatos de armonía entre la iluminación agustiniana y la tomista, pero cree que hay entre ellas una diferencia esencial — «ein wesentlicher Unterschied». *Erkenntristheorie*, Münster i. W. 1922. 99 p.

sumergía en lo más hondo de la contemplación de las cosas para sentir en él las palpitaciones o los latidos de Dios; la primera obraba como fuerza *centrífuga*, la segunda como fuerza *centrípeta;* ambas, sin embargo, convergían en un punto, en el infinito, en Dios. Bien se ve que «bajo este aspecto» la iluminación es una nota muy importante de la filosofía escolástica medieval; entendida bajo esa fórmula general, en cuanto abarca ambos métodos, o por lo menos el primero, la llamaríamos «integrante o sustantiva».

4) Caracteres accidentales.

Entre éstos hallamos algunos que son principales, es decir, de gran relieve; tal es el método llamado escolástico, es decir, el didáctico, el deductivo, el silogístico. Los escolásticos, aunque no rechazaban el método inductivo, hicieron poco uso de él. Como silogístico, propiamente desciende de Aristóteles y lo heredó principalmente la escolástica tomista y escotista; pero también lo adoptó la escolástica antigua, aunque no con tanto rigor ni formulismo. El método «dicotómico» de *sic et non* del *pro et contra* de Abelardo, y el «tricotómico» de Alejandro de Alés, que le añadió las *resoluciones*, lo hizo suyo Santo Tomás con el *videtur quod, sed contra est* y el *respondeo*. La gran cuestión de los universales fué tan resonante que ocupó a toda la escolástica medieval y es una nota saliente. Las innumerables *sumas* y *súmulas* y libros de *sentencias* fueron también una expresión característica de los trabajos de la escolástica medieval. Igualmente la muchedumbre de escuelas «de enseñanza», ora menores, como las gratuitas rurales y parroquiales, ora mayores, como las monásticas, palatinas, abaciales, episcopales y catedralicias; de escuelas «filosófico-teológicas», agustiniana, franciscana, dominicana, de San Buenaventura, tomista, escotista. ¿Qué decir de las frecuentes y acaloradas disputas especulativas, que despertaban tal interés que hoy apenas hallan comparación ni en el mismo fútbol o en las corridas de toros? tan grande, tan intenso era el florecimiento, la vitalidad, la «energía positiva o científica», que dice Harnack en su *Geschichte der Dogmen* refiriéndose a la escolástica medieval. Pero todo esto no pasaba de ser accidental, pues se hubiera podido aumentar y disminuir y aun mucho de ello suprimir, sin menoscabo esencial de la misma escolástica. Mas aunque lo consideremos como accidental, todo ello fué muy propio, clásico, repetido y aun vivido, por decirlo así, dentro del ambiente escolástico. Dígase casi lo mismo de la actitud y discusiones suscitadas entre los «autoritarios y racionalistas» de aquel

tiempo, esto es, de los partidarios respectivamente del predominio de la autoridad o de la razón.

Aunque ya hemos hecho mención de los teólogos dialécticos y escriturarios, pero el pensamiento medieval era aún más vasto, y en ese mismo movimiento estaban envueltos, no sólo los teólogos, sino también los filósofos, agrupados: los teólogos escriturarios, bajo la bandera de la *auctoritas;* los filósofos, bajo la divisa de *ratio*, y los teólogos dialécticos, como teólogos en la *auctoritas* y como dialécticos en la *ratio.*

Eran dos clases de etiquetas que equivalían a la teología y a la filosofía, a la fe y a la razón, y muchas veces también a la mística y a la escolástica; porque *auctoritas* significaba la doctrina de los Santos Padres, o un texto de la Biblia, o un canon del Concilio, o la enseñanza de la Iglesia, o también la tradición; mientras que *ratio* representaba la razón humana, la dialéctica, la fuerza del raciocinio. En ambos partidos había algunos más o menos exaltados o unilaterales; a unos, la preponderancia de la autoridad los llevaba a un exagerado tradicionalismo; a otros, al contrario, la exaltación de la reflexión filosófica los inclinaba a la hiperdialéctica; pero sobresalía la mentalidad ecuánime de los grandes escolásticos.

La orientación de la ascética mística, como tal, fué muy reducida y de pocas derivaciones, cultivada casi exclusivamente: primero, por la escuela de Hugo y Ricardo de San Víctor, y por San Bernardo; luego, por la de San Buenaventura, y, finalmente, por el maestro Eckart, por Taulero, el de los *hondos*, y por Enrique Seuse; sobresaliendo entre estos últimos Tomás de Kempis, o quien sea el autor de la *Imitación de Cristo.*

Finalmente, son características accidentales y secundarias las referentes a las definiciones, a la clase de disputas, uso de latín, más o menos gráfico; modo de leer y comentar los textos; verbalismo: formulista en unos, retórico en otros, bárbaro en algunos, metafísico y agudo en muchos, sutil y dialéctico casi en todos; para no hacer mención ahora ni de variedad de programas escolares, ni de grados filosóficoteológicos, ni de las divisas llamadas «nacionales», ni de las *quaestiones: ordinariae*, *disputatae*, *quodlibetales.*

EUSTAQUIO UGARTE DE ERCILLA

BOLETÍN DE PSICOLOGÍA PEDAGÓGICA

Es quizá demasiado genérico el título con que encabezamos estas líneas; evidentemente comprende materias más amplias que las que en este Boletín vamos a mencionar, si bien éstas caen de lleno bajo la denominación que adoptamos a falta de otra mejor. En efecto, la Psicología pedagógica, que los autores de lengua inglesa suelen llamar *Educational Psychology*, comprende, de sí, todas aquellas materias psicológicas que se refieren a la ciencia y al arte de la educación, y que, por tanto, pueden ser útiles al maestro y al educador en la solución de los variadísimos e innumerables problemas prácticos que a diario se le presentan en el ejercicio de su profesión. Estos conocimientos no son solamente los que le puede ofrecer la ciencia psicológica positiva, sino también los que sólo puede darle la Psicología filosófica; la cual, por consiguiente, es absolutamente necesaria para llegar a la concepción integral y exacta del niño y del hombre.

No es ésta la extensión que damos aquí a la expresión Psicología pedagógica; ni siquiera es nuestro propósito abarcar toda la extensión de la Psicología pedagógica positiva o experimental. Prescindimos aquí, en efecto, de todas aquellas obras que tratan de Psicología genética o de Psicología del niño, las cuales, presentándonos y describiéndonos las diversas etapas de su desarrollo, nos ofrecen preciosos conocimientos sobre la naturaleza general del sujeto de la educación, que son también de absoluta necesidad para el educador. Estas obras son ya muy numerosas y suficientemente conocidas, y por esta razón sólo indirectamente hablaremos de algunas de ellas, en cuanto contengan también algo que pertenezca al aspecto práctico que caracteriza las obras que en este Boletín vamos a mencionar.

Todas ellas se ordenan a la práctica, y su lectura y estudio puede ser útil a todo el que de alguna manera se interese por lo que podríamos llamar una mejor organización psicológico-pedagógica de los establecimientos de enseñanza o educación.

Las obras de esta clase son ya numerosísimas. Para formarse alguna idea de lo abundante que son esas publicaciones, casi todas ellas tan recientes que las más antiguas son de principios de este siglo, basta recordar que sólo en la *Psychologie pédagogique* del P. J. DE LA VAISSIÈRE (1), cuya primera edición es del año 1916, se citan nada menos que 1.584 autores, muchos de los cuales tratan extensamente de las aplicaciones prácticas de la Psicología a la Pedagogía; y que W. STERN (2), en la segunda edición de su obra, clásica en la materia, *Differentielle Psychologie*, a la bibliografía de trabajos pertenecientes a la Psicología diferencial, que en la edición de 1911 contenía 1.535 citas de los más variados autores, añade en la última edición los trabajos aparecidos hasta 1920, que son más de 400. La mayor parte de estos estudios de Psicología diferencial se ordenan, más o menos inmediatamente, a las aplicaciones pedagógicas de la Psicología, las cuales si han de ser posibles ha de ser por medios de los métodos propios de la Psicología diferencial. No menos abundantes son también las citas de autores de Psicología aplicada a la educación, que aduce E. MEUMANN, no sólo en su compendio (3), sino, principalmente, en cada una de sus 21 *Vorlesungen* en que se divide su obra grande (4). Pero donde mejor puede esto apreciarse es en las publicaciones cuyo fin es informar periódicamente de lo que va publicándose en los diversos ramos de la Psicología, como son, por ejemplo, *L'Année psychologique* (5) y el *Psychological Bulletin* (6). En la primera se encuentra, por lo menos desde el año 1913,

---

(1) J. DE LA VAISSIÈRE, S. J., *Psychologie Pédagogique* (XX-478 pp. de 9,50 × 16,50 cms. Beauchesne, París, 1916). Está traducida al castellano, de la 3.ª edición francesa, por P. Martínez Saralegui, Marianista (Zarzalejos, Madrid, 1919).

(2) WILLIAM STERN, *Die Differentielle Psychologie in ihren Methodischen Grundlagen* (Dritte Auflage, VI-546 pp. de 11 × 19 cms. Barth, Leipzipg, 1921).

(3) ERNESTO MEUMANN, *Compendio de Pedagogía Experimental*, versión española, con un prólogo del R. P. RAMÓN RUIZ AMADO, S. J. (392 pp. de 9,50 × 17 cms., con 12 figuras. Tipografía «La Educación», Aviñó, 20, Barcelona, 1924).

(4) ERNST MEUMANN, *Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik und ihre psychologischen Grundlagen* (2.ª edición, t. I, XIX-725 pp.; t. II, XIV-800 pp.; t. III, XVI-919 pp. de 9,50 × 19 cms., con 127 figuras en el texto y algunas láminas. Engelmann, Leipzig, 1911, 1920, 1922).

(5) *L'Année Psychologique* (fundado en 1894 por BEAUNIS y BINET, actualmente dirigido por PIÉRON. Alcan, París).

(6) *Psychological Bulletin* (editado por SAMUEL W. FERNBERGER de la Universidad

una sección dedicada a las aplicaciones prácticas de la Psicología a la Pedagogía, que cada año va presentándose más nutrida y variada, hasta el punto de que en el último número, correspondiente a las publicaciones del año 1927, se mencionan 59 trabajos de esta clase. *Psychological Bulletin*, que es publicación mensual, en el número correspondiente a julio de este mismo año, titulado *Educational, Intelligence and Personality Test Number*, reseña nada menos que 662 trabajos, entre artículos de revistas y libros, publicados el año 1928 acerca de estas materias de Psicología aplicada.

Es evidente, pues, la imposibilidad de encerrar en las páginas de un Boletín una diversidad y riqueza tan exuberante de publicaciones prácticas de Psicología pedagógica, ni tendríamos medios para hablar de todas ellas por ciencia propia.

Nuestro intento, pues, por lo que se refiere al número de libros que vamos a mencionar, es mucho más modesto, si bien, por otra parte, más seguro; porque nos proponemos reseñar, aunque brevísimamente, sólo aquellos libros prácticos de Psicología pedagógica que tenemos sobre nuestra mesa de estudio. La colección de libros que vamos a presentar al lector, si tiene algún mérito, es el de comprender libros verdaderamente representativos del movimiento psicológico-pedagógico actual; pues casi todos ellos son de muy reciente publicación, exceptuando unos pocos que, aunque cuentan ya un decenio o poco más, conservan, sin embargo, todavía todo su interés y actualidad. Sirven, por tanto, todos para el fin que en este Boletín pretendemos, que es principalmente contestar desde aquí a los muchos que nos han preguntado qué libros podrían servirles para implantar una organización psicológico-pedagógica y para la formación de personal apto para llevarla a cabo. No pretendemos, evidentemente, que todos los libros que vamos a mencionar sirvan para este fin en la misma medida, ni mucho menos que sea preciso tenerlos o conocerlos todos. Lo que sí parece necesario es conocer por lo menos alguno de cada uno de los grupos en que los dividiremos, si se quiere tener una idea completa de los problemas prácticos psicológico-pedagógicos, y adquirir aquella formación que es necesaria para entenderlos y resolverlos. Esta formación, por

---

de Pensilvania. Publicación mensual [26 volúmenes correspondientes a otros tantos años] de la «American Psychological Association», Princeton N. J.).

lo demás, es absolutamente necesaria. A la falta de ella, en efecto, hay que atribuir en gran parte las prevenciones injustificadas de no pocos, y los optimismos mal fundados de muchos otros, respecto de las aplicaciones prácticas de la Psicología a la Pedagogía; así como también, el que no pocas veces se malogren o no puedan llegar a ponerse en práctica los planes mejor trazados, por no contar con personal suficientemente instruído en estas materias.

Concretada así la idea directriz que ha de dar unidad a este Boletín, y que nos ha guiado en la selección de las obras que vamos a reseñar; con el fin de presentarlas con algún orden, partiremos de las que se refieren a la formación remota y que tienen el carácter de conocimientos previos a la constitución y práctica de una organización psicológico-pedagógica, para terminar mencionando las que, por ser ensayos particulares, nos parecen tener un carácter más concreto y son inmediatamente utilizables. Sin tener la pretensión de que esta clasificación sea perfecta, pues, evidentemente, no pocas obras mencionadas en alguno de los grupos podrían proponerse también en otros desde distintos puntos de vista, las agruparemos bajo los siguientes títulos: I. Tests o métodos de diagnóstico y medida. — II. Aplicaciones pedagógicas del método estadístico. — III. Psicología de la didáctica. — IV. Orientación profesional en general. — V. Tratados generales de Psicología práctica aplicada a la escuela. — VI. Organizaciones psicológico-pedagógicas para la selección de los alumnos de talento excelente. — VII. Organizaciones psicológico-pedagógicas de la orientación profesional.

I. — Tests o métodos de diagnóstico y medida

a) *Teoría de los tests*

Ante todo conviene mencionar algunos libros que exponen la teoría general del método de los tests o pruebas mentales, y explican su técnica y sus aplicaciones de un modo general y sin concretarse a un solo test o sistema de tests en particular. Entre ellos, muy útil es el pequeño libro de Claparède (7), *Comment diagnostiquer les aptitudes*

(7) Ed. Claparède, *Comment diagnostiquer les aptitudes chez les écoliers* (300 pp. de 7 × 13,50 cms., con 17 figuras en el texto. Flammarion, París, 1924).

chez les écoliers. La lectura de este libro, que cuenta con una traducción castellana (por lo demás, poco exacta y afeada con notables erratas de imprenta), podría muy bien servir para una primera orientación en estas materias, si se exceptúan tal vez las partes del libro en las que se proponen teorías sobre la naturaleza de las aptidudes, que son muy discutibles. Este libro puede servir de una manera especial para hacerse cargo de la manera de proceder en el porcentilaje de los tests, y viene a ser como un repertorio de lo más aprovechable en estas materias. Desde este punto de vista podría considerarse como perteneciente a la clase de libros siguiente. A ésta pertenece más de lleno el de PRESSEY (8), que es una introducción general al uso de tests estandardizados, así para el diagnóstico de las aptitudes como para la medida del aprovechamiento en las diversas materias de enseñanza. La traducción francesa de este libro, hecha por DUTHIL (9), puede ser especialmente útil por razón de los Apéndices que añade el traductor, para acomodarlo o los países latinos, especialmente por razón del Apéndice E, en el que se da una explicación clara de la organización escolar americana, a la que se refiere constantemente el autor de este libro, así como otros que hemos de reseñar en este Boletín. El carácter general que distingue los libros de esta clase es también el distintivo del de W. STERN (10), sobre la inteligencia de los niños y de los jóvenes, y los métodos para investigarla. Después de dar en él una idea general de la naturaleza de la inteligencia, de las diversas clases de la misma y de la manera que tiene de desarrollarse, trata el autor, con singular competencia y buen sentido, de los diversos métodos para medir la inteligencia, de los resultados obtenidos y de la manera de aplicar estos métodos en la escuela en orden a la educación y a la solución del problema de la selección de los alumnos dotados de talento especial.

Junto a estos libros pueden mencionarse como estudios de carácter

---

(8) SIDNEY L. PRESSEY and LUELLA COLE PRESSEY, *Introduction to the use of standard tests* (VI-264 pp. de 9,50 × 15 cms., Harrap, London, Calcuta, Sydney).

(9) IDEM, *Initiation a la méthode des tests*, traduit et adapté par DUTHIL (262 pp. de 7,50 × 14,50. Delagrave, París, 1925).

(10) WILLIAM STERN, *Die Intelligenz der Kinder und Jügendlichen und die Methoden ihrer Untersuchung* (XI-335 pp. de 10,50 × 18,50 cms. Barth, Leipzig, 1925).

general sobre los tests, el folleto de DECROLY (11), sobre el estado actual de los procedimientos de medida de la inteligencia; y también nuestro artículo *Test* (Psicología y Pedagogía), en la Enciclopedia ESPASA (12).

b) *Compilaciones de tests*

Por una gradación casi insensible pasamos a otra clase de libros sobre los tests, que consisten en extensas compilaciones de los diversos métodos actualmente en uso. Son notables por lo extensas y bien presentadas las de WHIPPLE, de STERN y WIEGMANN, de GIESE, de DECROLY y BUYSE, y de BAUMGARTEN, que van sucediéndose por orden cronológico. Anteriormente a todos ellos había visto la luz pública un libro que contiene ya, entre otras cosas, una colección de tests. Tal es la *Technique de Psychologie expérimentale* de TOULOUSE, VASCHIDE y PIÉRON, cuya segunda edición, en dos tomos, y aumentada por el primero y último de los autores mencionados, apareció en 1911 (13). La obra de WHIPPLE (14), Manual de tests mentales y físicos, cuya segunda edición comprende también dos tomos, publicados en 1914 y 1915, es mucho más completa y práctica. Descríbense en ella, con todos los pormenores de la técnica, una multitud de tests y aparatos ideados para diagnosticar y medir unas 51 aptitudes, desde las más simples y que se refieren a procesos más mecánicos y materiales hasta las más complejas y elevadas del psiquismo superior. En la introducción, que comprende tres capítulos bien nutridos, se expone la teoría general de los tests, la técnica de su empleo en general y el tratamiento matemático de las medidas. Explícase con gran claridad y con ejemplos prácticos lo más preciso que hay que saber sobre las

---

(11) O. DECROLY, *L'état actuel des procèdès de mesure de l'intelligence* (folleto de 27 pp. de 10,50 × 18 cms. Peeter-Bikx, Bruxelles, 1925).

(12) *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, artículo *Test*, Psicol. Pedagog. (T. 61.)

(13) ED. TOULOUSE ET H. PIÉRON, *Technique de Psychologie Expérimentale* (t. I, 303 pp.; t. II, 288 pp. con 48 y 39 figuras en el texto. Doin, París, 1911).

(14) GUY MONTROSE WHIPPLE, *Manual of mental and physical tests*, second edition. Part I: Simpler Processes (365 pp.); Part II: Complex Processes (335 pp. de 10 × 17 cms., con 63 y 79 figuras en el texto. Warwick and York, Baltimore, 1914, 1915).

medidas de tendencia general, las de variabilidad, la representación gráfica de las mediciones y las medidas de la correlación.

De carácter mucho más conciso que la obra que acabamos de mencionar, es la compilación de W. STERN y O. WIEGMANN (15), en la que, con suma brevedad y casi esquemáticamente, se clasifican y describen (parte 1.ª) una multitud asombrosa de procedimientos para medir las más variadas aptitudes mentales en particular, y luego (2.ª parte) se exponen diversas sistematizaciones de tests. Es este un libro de gran utilidad para el que quiera tener datos fijos sobre la evolución de estos métodos, pues en él se citan nombres y fechas con gran escrupulosidad.

Mucho más extenso es el tratado de GIESE (16) sobre las pruebas psicotécnicas de aptitud. Aunque este libro se refiere a la Psicotécnica en general, contiene, sin embargo, muchísimos conocimientos útiles para las aplicaciones de la Psicología a la Pedagogía, pues todo el libro se ordena a presentar metódicamente todos los medios actualmente existentes para diagnosticar sobre cualesquiera aptitudes de un individuo cualquiera, desde los más variados puntos de vista. Divídese el libro en tres grandes partes, de las cuales la primera, que es la más extensa, comprende las pruebas llamadas por el autor de «diagnosis superficial» *(Oberflächendiagnosen);* la segunda expone los procedimientos para lo que él llama diagnosis profunda de la personalidad *(Tiefenpsychologie);* y por fin, la tercera trata de la organización práctica de la Psicotécnica, de una manera que no puede menos de interesar a todos los que lo lean. En las 860 páginas de este grandioso volumen, su autor ha sabido, metódicamente, reunir y explicar todo cuanto existía en materia de Psicotécnica hasta 1925, fecha de su publicación.

No menos interesante que el anterior es el libro de la Dra. Francisca BAUMGARTEN (17), publicado en 1928, en el que expone la teoría

---

(15) WILLIAM STERN und OTTO WIEGMANN, *Methodensammlung zur Intelligenzprüfung von Kindern und Jügendlichen* (2.ª edición notablemente aumentada, VI-316 pp. de 10,50 × 18 cms., con 73 figuras en el texto y dos láminas. Barth, Leipzig, 1922).

(16) FRITZ GIESE, *Handbuch psychotechnischer Eignungsprüfungen* (860 pp. de 12 × 20 cms., con 265 figuras y numerosas tablas en el texto. Marhold, Halle, 1925).

(17) FRANZISKA BAUMGARTEN, *Die Berufeignunsprüfungen, Theorie und Praxis* (VII-740 pp. de 9 × 17 cms., con 114 figuras en el texto. Oldenburg, München und Berlin, 1928).

y la práctica de las pruebas de las aptitudes vocacionales. Es una exposición clara de los principios y de los métodos actualmente existentes para el diagnóstico de las aptitudes individuales del que necesita ser orientado en la elección de vocación; e insiste, especialmente, en el estudio y análisis de las aptitudes que se requieren para muchas profesiones, entrando aun en el de algunas profesiones superiores. Es un libro sumamente útil para todo el que se interese por los problemas de la Orientación profesional, desde cualquier punto de vista, y por esto sería de desear que se tradujese a nuestra lengua.

Este libro y el anteriormente mencionado de Giese, no son meras compilaciones o colecciones de tests, sino tratados prácticos de Psicotecnia; y, por esta razón, tendrían derecho a ser mencionados juntamente con los que más adelante hemos de agrupar bajo el título *Orientación profesional.*

Pura compilación y clasificación de los tests actualmente existentes, por lo demás muy completa y metódicamente presentada, es la que publicaron el mismo año 1928 Decroly y Buyse (18) bajo el nombre *La pratique des tests mentaux.*

Complemento necesario de este libro es el Atlas (19), de mayor tamaño, en el que se contienen numerosos modelos de tests, que se citan en el texto.

c) *Tests de inteligencia general*

Los libros hasta aquí mencionados tratan de los tests en general; los que vamos a mencionar ahora tratan de tests particulares, los cuales pueden dividirse en tres clases, es a saber: los que se ordenan a apreciar el desarrollo de la inteligencia general, los que miden aptitudes distintas de la inteligencia general, y los tests de instrucción. Comencemos por los primeros.

Los libros que se refieren a los tests de inteligencia, son verdaderamente incontables. Sabido es que el método de los tests tuvo en

---

(18) O. Decroly et R. Buyse, *La pratique des tests mentaux* (xvi-392 pp. de 10 × 16,50 cms., con 385 figuras en láminas y en el texto. Alcan, París, 1928).

(19) Idem, *La pratique des tests mentaux-Atlas* (xxiii láminas de 15 × 21,50 cms. Alcan, París, 1928).

ellos su origen, y que el ingenioso invento de BINET ha tenido innumerables comentadores, que han completado y perfeccionado su obra. Desde 1905, en que aparecieron los primeros tests de BINET y SIMÓN, hasta la fecha, además de las modificaciones y perfeccionamientos de su escala, hechos por él mismo, existen muchas otras adaptaciones y modificaciones, entre las cuales descuellan las de BOBERTAG, JAEDERHOLM y TERMAN. Esta última, llamada la revisión de Standford por haberse hecho en esta Universidad de los Estados Unidos, nos parece ser una de las mejores. El lector que quiera conocerla de alguna manera, la hallará resumida en la obra antes mencionada de CLAPARÈDE; pero si tiene el propósito de usarla, será menester que estudie previamente el libro mismo de TERMAN, *The Measurement of Intelligence* (20), que se sirva de la *Guía práctica*, compuesta por el mismo autor (21), y que disponga también del material (22) que se requiere para esta clase de exámenes. Una modificación célebre, no tanto de los tests de BINET y SIMÓN, sino más bien de la manera de computar los resultados, es la ensayada primero por BRIDGES y luego por otros varios psicólogos de los Estados Unidos, cuyos trabajos dieron por resultado una escala graduada por puntos. La revisión última, de 1923, se contiene y explica en el libro de YERKES (23).

Hay también estudios extensos sobre algunos de los tests que entran en la escala ideada por BINET. Tal es, por ejemplo, el de las señoritas MONCHAMPS y MORITZ (24), publicado en 1927, sobre las etapas mentales de la observación de las imágenes.

---

(20) LEWIS M. TERMAN, *The measurement of intelligence* (XVIII-362 pp. de 9 × 15 cms. y 18 figuras en el texto. Harrap, London, Calcuta, Sydney, 1922).

(21) IDEM, *Condensed guide to the Binet-Simon tests* (31 pp. de 11 × 17 cms. Ibidem).

(22) IDEM, *Test material for «The measurement of intelligence»* (Colección de láminas para los exámenes y para calificar los resultados, y «Record-Booklets» para consignarlos con más facilidad. Estos últimos han sido traducidos y adaptados para España, por el autor de este artículo, con el nombre de «Cuaderno-Registro de los resultados de la aplicación de la Escala de Terman». De venta en «Artes Gráficas Sarriá», Plaza Poeta Zorrilla, 6, Sarriá, Barcelona, 1928).

(23) ROBERT M. YERKES and JOSEPHINE CURTIS FOSTER, *A point scale for measuring mental ability* (219 pp. de 10 × 18 cms., con 23 figuras. Warwick and York, Baltimore, 1923).

(24) MLLE. E. MONCHAMPS et MLLE. E. MORITZ, *Les étapes mentales de l'observa-*

Los tests de BINET y muchas de sus acomodaciones o perfeccionamientos son, en general, tests verbales, porque el sujeto reacciona muchas veces por medio de la palabra. Para evitar los inconvenientes que en ello podría haber, se idearon tests que podríamos llamar prácticos, en los que el sujeto reacciona, no con palabras, sino solamente ejecutando alguna acción. Los norteamericanos los llaman *performance tests*. Mencionaremos algunos de los más notables. PORTEUS (25) procede presentando al sujeto una serie de laberintos trazados en el papel, por los que hay que hallar la salida trazando simplemente con un lápiz el camino que se seguiría. El grado de dificultad de los diversos laberintos corresponde a cada edad de desarrollo mental. Es notable entre esta clase de tests el de PINTNER y ANDERSON (26), que consiste en un cuadro en el que se representan escenas muy variadas de movimiento. En él hay diversos espacios cuadrados en blanco que han de llenarse por el examinando, por medio de unos cuadritos del mismo tamaño que contienen figuras diversas, entre las cuales el sujeto ha de elegir. Este test y el estudio de sus resultados, lo hallará el lector expuesto en el libro publicado por sus autores, *The Picture Completion Test*, en el que se dan toda clase de explicaciones.

Mucho más reciente que este estudio es el del mismo PINTNER y de PATERSON (27), publicado en 1925, bajo el título: *A Scale of Performance Tests*. Viene a ser una colección de varios tests célebres de esta clase, entre los cuales se cuenta el test que es objeto del libro anteriormente citado, con los resultados obtenidos por estos procedimientos, que permiten una graduación por edades, de esta clase de tests, así formando escala, como por porcentiles.

Los tests hasta aquí mencionados son de aplicación individual, y,

---

tion des images (173 pp. de 11 × 17,50 cms., con numerosas tablas y diagramas en el texto y 13 láminas al fin. Œuvre National de l'Enfance, Bruxelles).

(25) S. D. PORTEUS, *Guide to Porteus maze test* (Training School at Vineland, 1924).

(26) RUDOLF PINTNER and MARGARET M. ANDERSON, *The picture completion test* (101 pp. de 10 × 16,50 cms., con 17 figuras en el texto. Warwick and York, Baltimore, 1917).

(27) RUDOLF PINTNER and DONALD G. PATERSON, *A scale of performance tests* (IX-218 pp. de 9,50 × 16,50 cms., con 14 figuras y 48 tablas. Appleton, New York, London, 1925).

por tanto, necesariamente lenta. La aplicación que durante la gran guerra se hizo en el ejército norteamericano del método de los tests para seleccionar los reclutas por procedimientos de aplicación simultánea, y los lisonjeros resultados con ello obtenidos, contribuyeron, sin duda, en gran manera, a la propagación de los tests de uso colectivo en las escuelas, lo cual representa un ahorro de tiempo muy notable.

El método colectivo empleado en el ejército americano comprendía dos formas de tests: los *alfa*, para los reclutas que, conociendo la lengua y sabiendo escribir, podían entender las preguntas impresas y contestar a ellas por escrito; y los tests *beta*, destinados al examen de los analfabetos o de los que no sabían el inglés. Una explicación clara y completa de estos tests puede verse en el libro de YOAKUM y YERKES (28), psicólogos que tomaron parte muy activa en su construcción y aplicación, y que los publican con autorización del Departamento de Guerra. Este trabajo, en el que intervinieron numerosos psicólogos de los Estados Unidos, forma época en la historia del desarrollo del método y aplicaciones de los tests, pues ha sido el origen de una multitud asombrosa de sistemas de tests pedagógicos de aplicación colectiva, hecha según los métodos de los tests del ejército. En la imposibilidad de describir ni siquiera los que tenemos a la vista, nos contentaremos con mencionar los nombres de sus autores, remitiéndonos a la cita completa que va en las notas.

Tales son los de KUHLMANN-ANDERSON (29), TERMAN (30), HAGGERTY (31), OTIS (32), ENGEL, para el primer grado de las escuelas

---

(28) CLARENCE S. YOAKUM and ROBERT M. YERKES, *Army mental tests* (XIII-303 pp. de 9,50 × 15 cms., con 38 figuras y modelos de tests en el texto. Holt New York, 1927).

(29) F. KUHLMANN and ROSE G. ANDERSON, *Intelligence tests for ages six to maturity, Instruction Manual* y Material para la aplicación práctica (The educational tests Bureau, University, Mineapolis, Minnesota, 1927).

(30) LEWIS M. TERMAN, *Terman group test of mental ability* (Form A, Form B y Specimen Set-World Book C.°, Yorkers-on Hudson, New York, Chicago).

(31) M. E. HAGGERTY, *Intelligence examination* (Delta I for grades 1-3; Delta II for grades 3-9; Manual of Directions; Specimen Set. El mismo editor).

(32) ARTHUR S. OTIS, *Self-administering tests of mental ability* (Specimen Set, de venta en el mismo editor).

de Detroit (33), los de MILLER (34), los múltiples de Indiana University (35), y los llamados Tests de inteligencia nacionales, preparados bajo los auspicios del *National Research Council*, por HAGGERTY, TERMAN, THORNDIKE, WHIPPLE y YERKES (36). En francés, pueden citarse como un ensayo de esta clase de tests colectivos de inteligencia que proceden por la presentación de preguntas impresas y figuras, el llamado *Test P. V.*, de TH. SIMÓN (37).

Hasta aquí los tests de inteligencia general, graduados con relación a la edad y formando escalas. Pasemos ahora a los tests de aptitud, graduados, generalmente, por el método de los porcentiles.

d) *Tests de aptitudes*

Propiamente hablando, pertenecen de lleno a este grupo de tests de aptitud los ideados para la clasificación y selección rápida de los reclutas del ejército norteamericano, que hemos mencionado, sin embargo, entre los tests colectivos de la clase anterior; porque, como hemos visto, de ellos arranca el incremento de los tests de inteligencia de uso colectivo en las escuelas. Los «Army Tests» directamente tenían por objeto descubrir las aptitudes para el servicio militar, y desde este punto de vista han sido comentados y explicados por BARTLET (38), en su libro de psicología militar, *Psychology and the soldier*, cuya traducción castellana esperamos ha de ver la luz pública dentro de poco en nuestra colección «Biblioteca psicológico-pedagógica».

---

(33) ANNA M. ENGEL, *Detroit first-grade intelligence tests* (Specimen Set, de venta en el mismo editor).

(34) W. S. MILLER, *Mental ability tests for grades 7 to 12, and for college freshmen* (Specimen Set, de venta en el mismo editor).

(35) *Intelligence and attainement tests*, prepared and published by «The Departmen of Psychology», in Colaboration with «School of Education» (Indiana University, Bloomington, Indiana).

(36) *National intelligence tests* (Specimen Set, de venta en World Book C.º, New York, Chicago).

(37) TH. SIMÓN, *Test P. V.* (Libraire Hachette, París).

(38) F. C. BARTLETT, *Psychology and the soldier* (VIII-223 pp. de 8,50 × 14,50 cms. Cambridge University Press, 1927).

Un estudio crítico de los mismos «Army Tests», con miras a su aplicación en las escuelas, para la solución de los problemas pedagógicos de la clasificación de los alumnos y de la orientación y selección profesional, es el que publicó, en 1926, la doctora ROUX DE MOTLEBERT (39): *La détermination des aptitudes par la méthode des tests.* Medir las capacidades psíquicas, no solamente en los niños, sino también en los adultos, así normales como anormales, es también lo que pretende otra doctora, VERA KOVARSKY (40), sirviéndose al efecto, no de los tests americanos, sino del célebre método del «Perfil psicológico», propuesto por Rosolimo.

El método de este psicólogo ruso, conocido en todo el mundo por lo que se refiere a su principio, es bastante desconocido en cuanto a los detalles de sus procedimientos de medida y apreciación cuantitativa de las distintas cualidades sobre las que se establece el perfil. El libro de KOVARSKY tiene el mérito de ser una exposición clara de muchos de esos detalles que no se encuentran en otros libros. Los tests de VERMEYLEN (41): *L'examen Psychografique de l'Intelligence*, que podrían haberse mencionado en algunos de los grupos anteriores, pueden considerarse como pertenecientes también a éste, ya que proceden por el examen analítico de diversas aptitudes, exponiendo los resultados cuantitativos en forma de perfil.

Otro libro muy interesante que estudia también las aptitudes, aunque de una manera muy diferente que los anteriores, es el de otra señora, VICTORIA HAZLITT (42), no precisamente por razón de la primera parte, en la que la autora trata de formular una teoría sobre la aptitud a la luz de experimentos recientes, sino por la segunda, en la que expone los experimentos hechos durante tres años con estudiantes uni-

---

(39) SIMONNE ROUX DE MONTLEBERT, *La détermination des aptitudes par la méthode des tests*, étude descriptive, expérimentale et critique des «Army Mental Tests (v-152 pp. de 9,50 × 17 cms. Delachaux et Niestle, París, Neuchatel, 1926).

(40) VERA KOVARSKY, *La mesure des capacités psychiques chez les enfants et les adultes, normaux et anormaux.* La Méthode du Profil psychologique (178 pp. de 10 × 19 cms., con 19 figuras, 8 tablas y 8 gráficos. Alcan, París, 1927).

(41) G. VERMEYLEN, *L'examen psychographique de l'intelligence*, manual de direcciones y cuaderno de modelos (Stockmans Anvers).

(42) VICTORIA HAZLITT, *Ability, a psychological study* (147 pp. de 9 × 15,50 cms., on dos láminas de color y siete diagramas. Methuen, London, 1926).

versitarios, en orden a hallar un procedimiento para seleccionar a los estudiantes de la Universidad y para guiarles en la elección entre la carrera de Ciencias o de Filosofía.

Pertenece también a esta clase de trabajos los *Vocational Guidence Tests* de THURSTONE (43), breve ensayo en el que el autor trata de diagnosticar las aptitudes de los estudiantes para ser admitidos y predecir su aprovechamiento en las escuelas de ingenieros.

La inmensa mayoría de los tests que intentan diagnosticar y medir aptitudes, no se refieren más que a las que pertenecen al orden del conocimiento o a la ejecución de actos exteriores, dejando ordinariamente intacto el problema de conocer la voluntad y el carácter de la personalidad, que es precisamente lo más interesante. Apreciar por medio de tests las diversas maneras de ser de la voluntad humana, es lo que pretende DOWNEY (44) en su libro, *The Will-Temperament and its testing*, publicado en 1924. El problema evidentemente es de los más difíciles; y aunque los resultados a que llega el autor no sean del todo satisfactorios, pueden preparar el camino a ulteriores investigaciones y estudios. El libro mencionado expone los principios en que se funda, los métodos empleados y los resultados obtenidos. Para una mejor inteligencia de todo es conveniente tener a la vista un ejemplar de los mismos tests usados por el mismo DOWNEY (45).

e) *Tests de instrucción*

Otro grupo de tests está formado por los que tienen por fin, no el diagnóstico de las aptitudes, sino la apreciación de los progresos en las materias de instrucción, o sea en la adquisición de conocimientos. La intuición de un maestro experimentado aprecia con bastante seguridad, y, sobre todo, con mayor rapidez que el psicólogo con sus pro-

---

(43) L. L. THURSTONE, *Vocational Guidence tests*, Manual of Directions (World Book C.° Yonkers-on-Hudson, New York, 1922).

(44) JUNE E. DOWNEY, *The will-temperament and its testing* (III-339 pp. de 9 × 15 cms., con 27 figuras en el texto. World Book C.°, Yonkers-on-Hudson, New York, 1924).

(45) DOWNEY, *Individual will-temperament test*, y DOWNEY, *Group will temperament test*. Specimen Set (World Book C.°, ibidem).

cedimientos, las diferencias cualitativas en los progresos de sus alumnos. Pero cuando se trata de la apreciación cuantitativa, que es precisamente aquella que tiene su expresión en las notas escolares correspondientes al adelanto o aprovechamiento y también en las de los exámenes, la exactitud deja mucho que desear, según recientemente se ha demostrado por procedimientos científicos. De ahí ha surgido un potente movimiento hacia los tests de instrucción, que ha tomado tal vez proporciones exageradas e injustificadas, principalmente en los Estados Unidos. Son ya muy abundantes los tests de esta clase, llamados generalmente en los Estados Unidos, «Achievement tests». En Inglaterra, según la obra de C. BURT, que en seguida mencionaremos, llámanse «Tests of educational attainements» o «Scholastic tests». Aquí los llamaremos simplemente tests de instrucción. Concretándonos a mencionar los que tenemos a la vista, llama ante todo la atención, por su brillante y aun lujosa presentación, la voluminosa y elegante obra de CYRIL BURT (46), la cual pertenece a este grupo sólo por razón de la tercera de sus grandes partes. En efecto, en la primera trata del uso práctico de la escala de Binet y Simón, dando toda clase de instrucciones y documentos que puedan servir a un maestro de lengua inglesa; en la segunda expone teóricamente la validez de los resultados; mientras que la tercera versa sobre los tests de instrucción, presentando de una manera práctica al lector tests estandardizados para las principales materias de instrucción, propias de la primera enseñanza.

Muy práctico es también el libro de WALTER SCOTT MONROE (47), *Measuring the results of teaching*, dedicado exclusivamente a exponer de una manera clara y elemental, propia de un libro de texto para estudiantes del magisterio, los métodos para medir con más exactitud los resultados de la enseñanza. En francés hay un librito que viene a tratar del mismo asunto de una manera práctica, dando cuenta de un ensayo hecho en una escuela de niñas. Nos referimos a la obra de MLLE. M. REMY (48), *Un essai d'enseignement sur mesure*.

---

(46) CYRIL BURT, *Mental and scholastic tests* (XIV-432 pp. de 11 × 20 cms., con 64 figuras y LXII tablas. King and Son, London, 1927).

(47) WALTER SCOTT MONROE, *Measuring the results of teaching* (XV-297 pp. de 9 × 15 cms., con 45 figuras y 25 tablas en el texto. Harrap, London, Calcuta, Sydney).

(48) MLLE. M. REMY, *Un essai d'enseignement sur mesure* (270 pp. de 8 × 14 cms., con 12 figuras en el texto. Colin, París, 1926).

Pero el maestro de primera enseñanza que se interese por estos procedimientos y quiera practicarlos, no es menester que vaya a libros extranjeros para hallar un tratado completo de estas materias, pues recientemente se ha publicado uno en Barcelona que puede parangonarse con cualquiera de los mejores publicados en otras naciones, el cual, además, tiene el mérito de ser el fruto de largas experiencias hechas por su autor y sus diligentes cooperadores en la Escuela graduada de la Mancomunidad de Cataluña, actualmente suprimida. En este libro del Sr. GALI (49), titulado *La mesura objectiva del treball escolar*, hallará el maestro español un tratado completo y práctico de lo que se refiere a los distintos procedimientos de medir los resultados de la enseñanza en las escuelas primarias. Su autor no solamente ha tenido un gran acierto en escoger lo que le ha parecido más útil en los libros ingleses y norteamericanos, sino que lo ha practicado y lo ha acomodado a las escuelas de España, teniendo en cuenta el bilingüismo de esta región, proponiendo para ello nuevas pruebas por él preparadas. Aunque la lengua en que está escrito el libro tal vez sea, para algunos maestros, un inconveniente; creemos, sin embargo, que su lectura, por difícil que se haga al principio a los que no comprendan el catalán, les pagará con creces su esfuerzo y buena voluntad. Por lo demás, no pocos de los tests se refieren a la enseñanza del castellano.

Estos procedimientos no se han aplicado solamente a la primera enseñanza, sino que existen también libros que exponen lo verificado en la segunda. Tal es el de PERCIVAL M. SIMONDS (50), *Measurement in secundary education*, publicado en 1927. Es un libro sumamente interesante que el profesor no dejará de las manos, si comienza a leerlo. Trata de toda clase de medidas en la segunda enseñanza, y aunque da un lugar preponderante a las del aprovechamiento, pero no descuida la educación física, ni la conducta, ni las aptitudes en orden a la orientación profesional.

---

(49) ALEXANDRE GALI, *La mesura objectiva del treball escolar* (277 pp. de 10 × 16 cms., con 11 figuras y numerosas tablas en el texto. «Material escolar y científico», Ronda Universidad, 7, Barcelona, 1928).

(50) PERCIVAL M. SYMONDS, *Measurement in secondary education* (VII-588 pp. de 10 × 16 cms., con 21 figuras y 133 tablas en el texto. Macmillan C.º, New York, 1927).

Hasta aquí los libros que se refieren a las aplicaciones pedagógicas del método de los tests. Mas éstas, para ser comprendidas y aun para ser practicadas, requieren otra clase de libros, que son los que mencionamos a continuación.

II. — Aplicaciones pedagógicas del método estadístico

Como las matemáticas y el cálculo son indispensables para toda ciencia que se sirva de medidas, así también lo son para la Pedagogía positiva, principalmente para la confección y uso práctico del método de los tests anteriormente mencionado. Por esta razón han de considerarse como obras de carácter preparatorio para la implantación o realización de una organización psicológica de un establecimiento cualquiera de enseñanza o educación, aquellas obras que tratan de los métodos estadísticos, y, en general, de las matemáticas aplicadas a la ciencia de la educación. Muchos de los libros anteriormente mencionados tratan ya con bastante extensión este punto, especialmente el de Whipple. Aquí mencionaremos solamente cuatro que tenemos a la vista y que tratan exclusivamente de este asunto. El más práctico de todos para introducirse en este estudio nos parece el de Rugg (51), titulado, *Statistical methods applied to education*. Declarada la importancia de la estadística para la solución de varios problemas pedagógicos que expone, pasa a tratar de la recolección de datos para aquéllas, como primer paso en el que han de fundarse los demás. Desarrolla con claridad y exactitud lo referente al método de los promedios, las medidas de variabilidad, la curva de frecuencia y su uso en Pedagogía, el cálculo de correlaciones y el uso de los métodos gráficos con relación a las actividades escolares.

Mucho más extenso y menos elemental es el libro de Kelley (52), *Statistical methods*, que propone estas materias de una manera más

---

(51) Harold O. Rugg, *Statistical méthods applied to education*. A text-book for students of education in de quantitative study of school problems (xviii-410 pp. de 9 × 15 cms., con 80 figuras y 68 tablas en el texto. Houghton Mifflin C.°, Boston, New York, Chicago, 1917).

(52) Truman L. Kelley, *Statistical method* (xi-385 pp. de 10 × 17 cms., con más de 18 diagramas y de 74 tablas. Macmillan, New York, 1924).

general, sin concretarse a las aplicaciones psicológicas y pedagógicas, sino que pretende escribir también para los biólogos, los economistas, y, en general, para todos aquellos a quienes interese conocer los métodos estadísticos. Semejante a éste es también el de THORNDIKE (53), *Mental and social measurements*. El de LIPMANN (54), *Abzahlende Methoden*, es más breve que los anteriores y más propio para aquellos psicólogos que, estando ya familiarizados con el uso de fórmulas matemáticas, no se contenten con aplicarlas mecánicamente, sino que deseen comprender su significado. Por fin, el de BROWN y THOMSON (55), *The essentials of mental measurements*, requiere conocimientos superiores de matemáticas. A base de ellas entra, hacia el fin, en la discusión de la teoría de SPEARMAN, sobre la existencia de un factor central de la inteligencia. Es tal vez el menos práctico de los libros mencionados en este grupo. Interesa más al matemático que al psicólogo.

Hay que mencionar aquí, como muy útiles para todo el que quiera anotar en forma de «Cociente de inteligencia» los resultados numéricos del examen de la inteligencia, verificado por cualquiera de las escalas o métodos, las tablas compuestas y publicadas por INGLIS (56), en las que, con suma claridad y rapidez, se encuentran los cocientes correspondiente a cualesquiera edades cronológicas y mentales.

FERNANDO M. PALMÉS

(Continuará)

Colegio Máximo de San Ignacio. Barcelona-Sarriá.

---

(53) EDWARD L. THORNDIKE, *An introduction to the theory of mental and social measurements* (2.ª edición, 277 pp. de 10,50 × 18 cms., con 90 figuras y 62 tablas. Teachers College, Columbia University, New York, 1922).

(54) OTTO LIPMANN, *Abzahlende Methoden und ihre Verwendung in der psychologischen Statistik* (78 pp. de 11 × 18,50 cms., con 15 figuras y 12 tablas. Barth, Leipzig, 1921).

(55) WILIAM BROWN and GODFREY H. THOMSON, *The essentials of mental measurement* (VIII-216 pp. de 11 × 18 cms., con 29 figuras y numerosas tablas. University Press, Cambridge, 1921).

(56) INGLIS, *Intelligence quotient values* (World Book C.º, Harrap, London, 1922).

BOLETÍN DE TEOLOGÍA ASCÉTICA Y MÍSTICA

En dos partes dividiré, por ahora, estos Boletines. La primera la irán formando series sistemáticas de fin esencialmente práctico, porque irán encaminadas a orientar a los que deseen tener una biblioteca bien escogida de libros espirituales para directores de conciencia y para aspirantes a especialistas en teología espiritual. Con esto empezamos a cumplir lo prometido el año antepasado en Estudios Eclesiásticos (p. 184, nota).

A este fin, reuniré por capítulos de materias las obras de que al presente se puede disponer normalmente en el mercado librero, y de cada una expondré por lo menos sus características, de suerte que sepan a ciencia cierta para qué vale más en particular cada obra, y así haga cada cual su selección según el plan que él se haya trazado.

Otras, o de mérito singular, o por cualquiera otra razón importantes y que convenga conocer, pero que ya no se hallan sino en las librerías de viejo, no entrarán aquí. De ellas hablaremos a su tiempo en otro lugar de nuestra Revista.

La segunda parte de nuestros Boletines contendrá las publicaciones recientes, recibidas para examen de Estudios Eclesiásticos, con juicio más o menos extenso, según lo pida la naturaleza de la obra.

Si con libros que hayan de aparecer en la sección primera ocurre haber de adelantar algo sobre ellos en la segunda, será más breve la crítica; pero advertiremos que más tarde hallará puesto adecuado su estudio, y en el lugar correspondiente de la serie sistemática se ofrecerá a su tiempo juicio más comprensivo.

Abriremos, como es natural, este boletín por el capítulo de los manuales de conjunto, que abarcan ya toda la vida espiritual, ya toda la ascética, ya toda la mística; pasaremos luego a los que sólo tratan de la oración, y sucesivamente recorreremos las materias de cada tratado.

A. Serie sistemática

Manuales de conjunto

Se me permitirá que antes de entrar en los más del día ponga unos pocos de los añejos, pero que conservan su actualidad, se reimprimen y aun se emplean como textos en algunos centros eclesiásticos.

1. El manual de **Morotius [Bona]** (1). Para el conjunto no es ni tan completo ni tan sistemático que pueda bastar por sí solo. En cambio, es muy claro, breve, muy nutrido y abundante. Se detiene mucho en cada uno de los vicios capitales indicando sus actos, motivos de aborrecerlo, remedios y señales de estar ya dominado.

Es buen representante de la concepción que tenían de la vida espiritual los monjes antiguos, y, por lo mismo, puede muy bien servir (con Pourrat, v. gr., para la historia) de muy propia preparación al estudio de Casiano y autores semejantes.

A los principiantes les podría desorientar un rasgo que se repite varias veces: Al declarar cómo se conoce haberse ya vencido el vicio, no siempre está la señal tomada de las tentaciones con la precisión debida; en las cuales basta que hayan dejado de ser peligrosas por la disposición interna del sujeto, aunque por causas ajenas a él sean a veces violentas, o, en términos de escuela, que no sean peligrosas *ab intrinseco subjecti*, aunque lo sean *ab extrinseco subjecti*, como lo vemos tantas veces en las vidas de los Santos.

2. El libro de **Ribet** (2), hasta la aparición del Tanquerey fué el más corriente en Francia, y lo mereció, porque es sólido, para la ascética completo, bien nutrido de citas escogidas con tino de entre los mejores autores, equilibrado de criterio y tradicional en el sentido rancio y auténtico de esta palabra en materias espirituales. Sin ser difuso, no es tan conciso como algunos de sus sucesores, que adoptaron casi el método esquemático.

3. La otra obra de **Ribet** (3) sale ya de manual, pues consta de

---

(1) Morotius [Bona], *Cursus vitae spiritualis*, Pustet, Ratisbona.
(2) Ribet, *L'ascétique chrétienne*, Gigord, Paris.
(3) Ribet, *La mystique divine*, Gigord, Paris.

cuatro volúmenes. Tiene los mismos caracteres que la ascética; pero la clasificación de los grados está hoy más trabajada, sus últimas partes están todavía muy influídas de las tendencias gorresianas, lo cual las hace más útiles para los que miren de frente al espiritismo y a la metasíquica moderna, pero no tanto para los que buscan sólo la mística por sí sola. Finalmente, un texto incompleto de Santa Teresa le hizo a Ribet, como a varios otros, dar por compatible en algún caso la contemplación mística propiamente dicha con el estado de pecado mortal.

4. **Meynard** (1) ha presentado un manual muy bueno, claro, sólido y con las tendencias dominicanas y generales anteriores a los influjos de Saudreau. Procede muy de ordinario por trascripciones de autores dominicos, lo cual tiene la ventaja de que puede servir en parte de florilegio dominicano y el inconveniente de ser menos conciso y resultar demasiado exclusivista con otras escuelas. La parte sicológica se hace pesada y queda, además, excesivamente medieval por no salirse en nada del marco de la Suma. Ya notó **Poulain** que los actos de contemplación, empezando por los de quietud, pueden durar bastante más de lo que señala Meynard, que a la contemplación mística perfecta no se sube por las criaturas y el forzar en los antiguos algunos pasajes por querer explicar con ellos estados de alma no bien analizados por los anteriores a Santa Teresa.

La nueva edición francesa de esta hermosa obra, trabajada por el P. Gerest, O. P., está tan cambiada, no sólo en la disposición, sino en el espíritu, que no es ya la obra del P. Meynard, y de ella hablaremos en su sitio entre los manuales de nuestros días.

5. El tratado ascético sobre la vía iluminativa de **Faber** (2), hermoso como todo lo que salió de la pluma del que es, sin disputa, de primer orden entre los autores espirituales y de los mejores del siglo XIX.

Su estilo tiene mucho aire de conferencias, pero está cuajado de ideas sanas y sólidas, muy tradicional y a la vez muy original y muy moderno, sobre todo en los análisis sicológicos. Es lástima no le alcanzara la vida para completar el ciclo espiritual.

---

(1) MEYNARD, tr. CASTAÑO, *La vida espiritual*. I. Ascética. — II. Mística. Herederos de J. Gili, Barcelona.

(2) FABER, tr. TEJADO, *El progreso en la vida espiritual*, López, Madrid.

Bien merece una edición en que al frente de cada capítulo se ponga su resumen, se dividan en párrafos o números los capítulos para facilitar las referencias y se complete con buenos índices y con notas indicadoras de los autores en que se inspira y que a veces copia.

El *resumen textual y metódico* publicado en francés por **Jaud** no siempre representa con fidelidad el pensamiento de Faber: compárese, v. gr., el capítulo sobre la contrición habitual del pecado.

6. Aunque sus proporciones rebasan mucho las de los manuales contemporáneos, no es posible omitir aquí los libros de **Scaramelli** (1), muy corrientes todavía, y en España aun como obras de texto. Le hacen necesario dos razones: Es la primera el influjo grandísimo que ha logrado desde su primera aparición en 1752; pues ha sido el más usado para la formación técnica de los directores y especialistas, el más consultado para la solución de casos en ascética y mística y uno de los más explotados, si no el que más, por los autores posteriores de unas y otras escuelas. La otra razón que le hace aquí imprescindible, es el ser de los pocos preferidos para cabeza de turco sobre quien descargar sus golpes los escritores contemporáneos defensores de la vocación universal a la contemplación mística.

En realidad, Scaramelli es muy abundante y completo, muy claro, preciso y exacto en sus tratados, tanto por el lado técnico como por los consejos prácticos con que abre a los directores el modo de ejecutar y aplicar a los casos de dirección las consecuencias de los principios. Estas son las causas de su influjo y difusión nunca interrumpida y aún durable y duradera.

¿Por qué es de los pocos agraciados con sus frecuentes ataques e invectivas por los discípulos de la novísima escuela? No es por sus doctrinas, ya que las mismas se hallan en otros muchos anteriores y posteriores a él, como que son las generales en todas las escuelas de espiritualidad hasta que rompió esa unidad Saudreau; tampoco es por haber sido el primero que las introdujo en un manual o en un texto, porque bastante antes lo hicieron otros, v. gr., Valgornera, O. P., que murió cuando contaba Scaramelli siete años de edad, y, sin embargo, a Valgornera no le citan para atacarle y sí cuando conviene con ellos

(1) Scaramelli, *Directorio ascético. Directorio místico. Discreción de espíritus* (edición italiana, Marietti, Turín; edición española, Del Amo, Madrid).

o con frases en que parece convenir, aunque en realidad discrepe. Entonces, ¿por qué dan contra Scaramelli? Si no es por ser jesuíta y trayendo la atención hacia él, desviarla de los autores de la propia escuela, como hartas veces lo parece, será porque sus dotes de claridad, profundidad, amplitud de cuestiones y de información, de técnica y de práctica le hacen verdaderamente temible a esta escuela, nacida ayer y sin raigambre en la tradición. No se dejará fácilmente arrastrar de sus teorías, ni deslumbrar con sus aseveraciones, ni enredar entre sus citas de acá y de acullá quien haya estudiado bien antes a Scaramelli.

¿Sus defectos? Podía ser más conciso; su clasificación de los grados místicos está hoy reformada y su tratado de discreción de espíritu, moldeado en el de Bona, no satisface a no ser en combinación con sus otros tratados; es verdad que los otros libros conocidos sobre esta materia no dan más que Scaramelli, como veremos cuando le toque el turno a este punto en nuestros Boletines.

Por lo dicho se ve que es todavía más necesario que antaño el manejo del Scaramelli para los directores y aspirantes a especialistas en teología espiritual.

Pasemos ya a las obras de nuestros días.

7. Es la de **Schrijvers** (1) obra de principios en realidad de verdad y bien trabajada por cierto. Para iniciar en el estudio sistemático de la teología espiritual, para coger bien desde los comienzos el entronque de la ascética y mística entre sí con la metafísica, la sicología experimental y la teología dogmática es, entre los manuales que conozco, el mejor hecho.

Por lo mismo que va a los principios, baja a pocos pormenores prácticos, que no dicen con su fin. Por eso no basta él solo ni mucho menos para formarse; pero es el más a propósito para emprender el estudio técnico de estas cuestiones.

Bien merecía una versión en castellano neto o una adaptación en que se podían abreviar aún más los desarrollos devotos y dejar en su relieve el esquema doctrinal (2).

---

(1) Schrijvers, *Principes de la vie spirituelle*, Dewit, Bruselas.

(2) Compuesto este Boletín, recibimos la edición española: Schrijvers, José C., SS. R., *Los principios de la vida espiritual* (512)-8.°-1929.Turnhout-Bélgica-Brepols, Es mera traducción, y así nada especial tenemos que añadir a las alabanzas dadas al

8. He aquí el polo opuesto del anterior. **Honnay** (1) se deja de teorías especulativas, expone brevemente los principios más inmediatos a la ejecución y va derecho a las instrucciones concretas de orden práctico. Puede servir de programa desarrollado para los cursos en seminarios donde se hallen con tiempo más escaso del conveniente, y aunque acá y allá tendrá que hacer el profesor algunas enmiendas y complementos, pero el plan general es muy claro y práctico, el desarrollo sucinto, transparente, lleno y empapado en estudio y experiencia de las almas.

Se abre con las nociones de dirección, expone en seguida lo que él llama el código fundamental de la dirección, baja después a los consejos más particulares, según el grado de vida espiritual, según la edad y el sexo, según el estado y ocupaciones, y termina con las nociones más indispensables de mística. Un resumen final hace más fácil el repaso de todo el libro, rico en contenido sólido y práctico.

9. **Naval** (2) es el que ha logrado encerrar más cantidad de materia en menos espacio. Muy claro, preciso, ordenado, de sabor muy español, sólido y de rancia tradición.

Está realmente hecho para texto y sirve muy bien de preparación a las explicaciones del profesor y de base para retenerlas. La primera parte contiene lo general en toda vida espiritual; la segunda, la ascética hasta la perfección en la virtud y en la oración con la contemplación adquirida; la tercera, la mística, y se termina con la discreción de espíritus.

Se echa de menos la parte histórica, que está reducida a muy breves indicaciones; la bibliografía no escasa, pero sí dispersa por todo

---

original. Es lástima que en la bibliografía se haya copiado a la letra la del original, sin anotar ninguna obra de los últimos años ni dar las últimas ediciones de las citadas en la edición francesa (v. gr., en Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, figura la de 1891 y no la de 1920), ni poner al lado de las francesas las ediciones castellanas de las mismas obras y hasta poniendo sólo la edición francesa en obras tan españolas como las de San Juan de la Cruz, San Ignacio y Santa Teresa. Es demasiado para pasarlo sin protesta.

(1) Honnay, *Diagnostique et traitement des âmes*, *L'art de la direction*, Brunet, Arras.

(2) Naval, *Curso de teología, ascética y mística*. Editorial del Corazón de María Madrid; edición latina, Marietti, Roma.

el cuerpo de la obra, que está pidiendo un capítulo en que se reúnan y clasifiquen por épocas y escuelas los autores; finalmente, no vendría mal un comprimido dogmático enfocado a las cuestiones espirituales, para que nada tuvieran que buscar los españoles en manuales extranjeros.

10. **Vives** (1) ha compuesto lo que se podría llamar con entera propiedad un florilegio en forma de tratado. Es poco personal, pero ofrece una buena selección y abundante de los mejores autores, con cuyas citas ha logrado componer un todo orgánico, amplio, sólido, no difuso de ordinario y siempre sabroso y tradicional.

Claro que así resulta atrasada la parte de sicología y la clasificación de los grados de oración mística, y que, a veces, estorba algo el montón qne hace de citas sobre una misma definición.

11. **Denderwindeke** (2). En el proemio de su obra explica las primeras nociones, las fuentes e historia de esta rama teológica, los estados del hombre hasta el de naturaleza reparada y el principio y fundamento. En la parte primera, «De reformatione deformatorum.....», recorre la penitencia del alma, en lo exterior la corrección de sentidos, lenguá y modales, y en lo interior la de sentidos, pasiones y potencias. En la parte segunda, «De reformatorum confirmatione et conformatione ad Christum», trata de los medios generales de perfección, de la gracia habitual, de las virtudes infusas y sus vicios opuestos (se detiene, sobre todo, en las virtudes teologales), de los dones del Espíritu Santo, bienaventuranzas y frutos del Espíritu Santo y la cierra con los actos sobrenaturales y el aumento de la gracia por actos, sacramentos y sacramentales. La parte tercera se abre con las nociones de los varios estados de perfección, habla luego de la perfección de la vida cristiana en general, del estado de perfección, y en particular del estado religioso, y más en especial del franciscano, y, finalmente, de las obligaciones del estado religioso. Cierra toda la obra una bibliografía abundantísima y muy bien distribuída punto por punto, según el orden de las materias en el libro: a cada título de

---

(1) VIVES, *Compendium theologiae ascetico-mysticae*, Pustet, Roma.

(2) DENDERWINDEKE, *Compendium theologiae asceticae ad vitam sacerdotalem et religiosam rite instituendam tironum Franciscalium usui*. Typis Nazareth, Hong-Kong; de venta en «Couvent des Capucins», Hérenthals, Bélgica.

capítulo y párrafo sigue la propia indicación de las obras en que de ello se trata, con las citas concretas en cada autor y obra, primero de los escritores franciscanos, luego de los demás. Recuérdese que el libro va destinado a los novicios franciscanos.

Por el esbozo que del plan hemos hecho, se ve que lo propio del P. Denderwindeke es el desarrollo otorgado a muchas cuestiones dogmáticas, íntimamente unidas con las espirituales, el tratado del estado religioso, especialmente franciscano, y la rica y concreta bibliografía: capítulos todos muy laudables.

Lo sería del todo este tratado si fuera más conciso, si la parte dogmática no ahogara un poco a la ascética y mística, que no alcanza su desenvolvimiento proporcional, y si la bibliografía no delatara, por el modo de hacer las citas, que muchas no son del conocimiento y manejo inmediato del autor.

Las explicaciones que siguiendo a Waffelaert nos da de ambas contemplaciones, adquirida e infusa, no satisfarán a los doctores: en la infusa introduce como causa las gracias *gratis datas*, y en la adquirida olvida, mejor dicho, no acaba de entender ese hábito natural que versa sobre objetos sobrenaturales del viador, e interviene en los actos sobrenaturales como comprincipio de ellos a una con las potencias naturales, pero elevado como las potencias, por la gracia habitual y actual, por las virtudes infusas y demás principios sobrenaturales ascéticos. Las consecuencias de entremeter allí las gracias *gratis datas* y de quitar aquí el hábito natural adquirido, son patentes a la simple ojeada del técnico. Al revés, el admitir en la contemplación adquirida, con las potencias y hábitos naturales y con las gracias ascéticas y virtudes infusas, el influjo meramente ascético de los dones, es cosa admisible, con base en Santo Tomás, y digna de un estudio a fondo.

Util a todos, la obra del P. Denderwindeke se puede decir necesaria a profesores y escritores, por su abundante, precisa y ordenada bibliografía, en la cual se halla en seguida lo que se quiere para el estudio de cada punto concreto.

B. Crítica de obras recibidas

1. El **P. Silverio de Santa Teresa** (1) presenta una espléndida edición del códice sanluqueño, como primicias de sus trabajos para la nueva edición crítica de las obras del Santo Reformador del Carmelo. Después de un prólogo sobrio, elegante y muy en carácter, viene la descripción e historia del códice. En las páginas de la izquierda está el fotograbado limpio, hermoso y del mismo tamaño que las páginas del códice; en las páginas de la derecha, queda frente por frente la reproducción impresa en caracteres nítidos, con la ortografía del original intacta, salvo la separación de palabras; en el texto, lo escrito por el copista; en las notas, las correcciones de letra del Santo.

Contiene el códice y ésta su edición: el *Cántico espiritual* con *la primera redacción de su comentario*, y, además, las poesías siguientes: *En una noche oscura*, *Oh, llama de amor viva*, *Entréme donde no supe*, *Vivo sin vivir en mí*, *Tras de un amoroso lance*, *Un pastorcito solo está penando*, *Qué bien sé yo la fonte, que mana y corre*. La serie de romances *En el principio moraba*, *En aquel amor inmenso*, *Una esposa que te ame*, *Hágase, pues, dijo el Padre*, *Con esta buena esperanza*, *En aquestos y otros ruegos*, *Ya que el tiempo era llegado*, *Entonces llamó a un Arcángel*, *Ya que era llegado el tiempo*, *Encima de las corrientes*.

Las correcciones de puño y letra del Santo que en el códice se conservan, son garantía de la autenticidad sanjuanista de estas poesías.

Agradecimiento merece el P. Silverio por haber salvado con esta edición tan hermosa la supervivencia del valioso códice a cualquiera desgracia, y digna es su empresa de que la apoyen y fomenten cuantos sienten amor por las letras españolas, mucho más los que por divina y por artista veneran la pluma inspirada de San Juan de la Cruz. Hasta por acrecentar los progresos de la imprenta española se debe difundir entre los eruditos todos esta preciosa edición del códice sanluqueño.

2. De gran utilidad para la historia y estudio de la teología espi-

---

(1) Silverio de Santa Teresa, *Cántico espiritual y poesías de San Juan de la Cruz, según el códice de Sanlúcar de Barrameda*. Tomos I, II (XIV-237; 217)-4.º-1928. El Monte Carmelo, Burgos.

ritual en Oriente es la obra del **P. Hausherr, S. J.**, sobre Estetato (1), porque su héroe Simeón, el Teólogo Joven, alcanzó muy pronto entre los monjes orientales una influencia profunda, acrecentada por las recomendaciones de Gregorio del Sinaí, y tan permanente que aun hoy sigue siendo el autor espiritual más leído en el Monte Atos. En particular, a Simeón, el Teólogo Joven, hay que acudir para buscar las semillas del quietismo o sicasmo oriental; porque, fuera o no quietista el Prior de San Mamante, a él apelan y en él se fundan y sus obras recomiendan y encarecen los quietistas orientales.

La traducción está hecha con esmero, y, en general, con exactitud, aunque a veces, en la libertad del estilo corriente francés, quedan veladas alguna que otra idea accesoria del original griego.

La introducción meritísima del P. Hausherr, nos da la historia de este documento, inédito hasta ahora, a pesar de varios intentos de estudio y publicación, especialmente por parte de *Combefis* y de *Holl;* hace resaltar la importancia de esta vida, a través de la cual se trasluce el estado de la Iglesia bizantina en vísperas del cisma; describe los dos manuscritos que de ella hoy se conocen (el Parisinus 1610, y el Coislin 292, ambos en la Biblioteca Nacional de París); pero los puntos en que más sobresale esta introducción y que más se han de agradecer, son tres: la cronología, embrollada hasta ahora y estudiada aquí con verdadera sagacidad; el carácter de esta biografía, cuyo fin verdaderamente apologético es demostrar la santidad del héroe, combatida por muchos, cuando escribía Estetato, cuya fuente principal y, en partes capitales, única está en las afirmaciones y escritos del historiado, y cuyo método envuelve artimañas nada tranquilizadoras, no ya sobre la imparcialidad, sino sobre la veracidad misma del historiador. Es notable en este punto el tino del P. Hausherr, con los rasgos de Simeón Estudita, de Esteban de Nicomedia, el adversario en vida del héroe canonizado por Estetato en esta obra, del propio Simeón, el Teólogo Joven, y del objeto de las disensiones entre Esteban y Simeón va poniendo de relieve no sólo las disposiciones de ánimo con que está está escrita la biografía, sino también los recursos de que se vale

(1) I. Hausherr, S. J., *Nicetas Stetathos. Un gran mystique byzàntyn.* Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022). Texte grec inédit publié avec introduction et notes critiques par le P. I. Hausherr, S. J., et traduction française en colaboration avec le P. G. Horn, S. J. Orientalia Christiana, XII, n. 45, 1928.

Estetato para amañar los textos que cita y las circunstancias de los hechos, de tal suerte, que sin decir directamente una mentira manifiesta, deja bien desfigurada la realidad.

Finalmente, el tercer punto más notable de la introducción es el estudio que nos da el P. Hausherr de los principios y doctrinas espirituales de Estetato y de su biografiado Simeón el Teólogo Joven: las partes que comprende la vida espiritual, las leyes de dirección, las señales de santidad. Este estudio conciso y lleno, completado por el índice final de términos técnicos, será de mucha utilidad práctica para cuantos empiezan a estudiar a fondo las doctrinas espirituales bizantinas, para los que quieran seguir el curso del quietismo oriental desde la ἀπάθεια conseguida y ejercitada al modo de Estetato y su maestro, para los que intenten aquilatar las semejanzas y desemejanzas entre las doctrinas del Oriente separado y las del Oriente anterior al cisma o las del Occidente.

Aunque para formar el juicio decisivo haya que esperar nuevos elementos; pero mala impresión dejan la igualdad entera de los perfectos con los Apóstoles, los carismas de revelaciones, visiones, etc., como pruebas y señales definitivas de la santidad, la poca o ninguna distinción entre las gracias *gratis datas* y las *gratum facientes* de la mística, la ἀπάθεια conseguida tan fácilmente por la intercesión del director, el modo de entender la adhesión al director, las frases que ponen en la pendiente de dejarse de ascetismos cuando se ha llegado o creído llegar a la perfección, aquellas otras frases que inducirían a emancipar a los perfectos de otra autoridad que su director y su conciencia, etc. ¿Les agradará ir en compañía de Estetato y su maestro a los partidarios de la necesidad absoluta de la mística para la perfección, de la mística como prolongación necesaria de la ascética?, etc.

Esperamos con afán de la diligencia del P. Hausherr nos complete con nuevos documentos los elementos de estudio para el pleno conocimiento de ambos personajes, del historiador y del historiado.

3. El tributo y monumento que aún debía España a la Santa de la Raza, a la sin par Teresa de Jesús, empieza a ofrendárselo el amor y desvelo del **P. Gabriel de Jesús** en esta vida gráfica (1), cuyo primer tomo no llega a la entrada en religión de la Santa de Avila.

---

(1) Fr. Gabriel de Jesús, *La Santa de la Raza o Vida gráfica de Santa Teresa de Jesús*. T. I (XVI-486)-4.°-1929. Precio: 18 p. Editorial Voluntad, Madrid.

Mucho y muy bueno tiene esta obra. Lo primero que entra por los ojos es la espléndida ilustración: 305 grabados limpios y hermosos, magnífico albo para la vida seglar de la Santa, nos van presentando las casas y calles, las ciudades y aldeas, los caminos y campos, los rincones todos donde vivió y por donde pasó Santa Teresa, hasta el armario en que su padre guardaba los libros.

Luego no son sólo las noticias sacadas a luz por los más investigadores de su historia, sino, además, datos nuevos que en mina, al parecer, ya tan agotada, ha logrado aún huronear el amor del P. Gabriel a su Santa Madre.

Finalmente, el lenguaje y estilo delicioso del P. Gabriel, tan castizo, tan suave, tan llano y familiar, pero tan digno y fino, embalsamado con el amor a la raza y a la Santa, a su vida, y, sobre todo, a su espíritu.

Sean tantos los que la lean que ojalá llegue a todos los hogares de entrambas Españas y en todos difunda ese aroma tan español y tan sobrenatural del historiador y de la Santa.

4. La edición de los *Ejercicios Espirituales* (1), a parte del índice final, breve, pero práctico, y de algunas notas en la versión latina del Padre Roothaan, para dejar más claro a los extranjeros el sentido del original castellano, ofrece para todo el texto una numeración seguida más lógica y aceptable que la que había empezado a correr estos últimos años y que, al parecer, ha cedido fácilmente el terreno a la propuesta en esta edición. Gracias a Dios que el haber tardado tanto el «Monumenta» en presentar esta numeración, hasta que llevaba ya años en uso la otra, no ha originado concurrencia de ambas. Aceptada oficialmente ésta por Revistas como *Manresa* y *Revue d'Ascétique et de Mystique*, a esta numeración habremos de atenernos todos en adelante para las citas de los *Ejercicios Espirituales*.

La presentación es muy manual, clara y elegante.

5. Obra por todos conceptos notabilísima y que ha de ocupar en primera fila entre las más clásicas de mística descriptiva, es la del

---

(1) ROOTHAAN, J., Praepositus Generalis S. J. *Exercitia Spiritualia S. P. Ignatii de Loyola*. Textus hispanus et versio litteralis autographi hispani ex editione quarta romana anni 1852 (XX-356)-16.°-1928. Precio: 6 l. Monumenta Historica Societatis Jesu. Domus editorialis Marietti, Taurini-Romae.

Ldo. Tomás Gómez de Mendoza (1). Suerte ha sido, o, por mejor decir, providencia de Dios, que al cabo de casi tres siglos viniera a parar esta autobiografía a manos de quien, como el P. Monjas, se diera cuenta de tan gran tesoro y se apresurara a publicarlo para edificación y estudio.

Esperamos que no dejarán de buscarse los demás escritos y cartas del Ldo. Mendoza y particularmente su tratado de oración, pues bien se lo merece. Ya esta obra ha de provocar a su alrededor trabajos útiles, y por nuestra parte no dejaremos de hacerlo en ocasión oportuna, porque una crítica, por larga que fuera, no daría espacio para tanto como en esta autobiografía se encierra.

6. Un librito que puede hacer mucho bien es el del **P. M. Sulamitis** (2), sobre todo si los padres y madres se saben aprovechar de él para ir infiltrando en sus hijitos el amor a Jesús, la confianza en Él y el sacrificio por Él. ¡Qué maravillas obra Jesús en los corazones de los pequeñuelos cuando se llegan a Él con el discernimiento de que son capaces sus cabecitas y con el amor que padres cristianos han encendido en sus corazones de niño! Para hacer eso brinda este librito variedad de ideas y constancia de frutos.

Por lo mismo que puede hacer mucho bien, notaremos para otras ediciones lo que nos desagrada. El lenguaje lo quisiéramos más castizo, sobre todo tratándose de fórmulas que, repetidas cien veces de niño, han de grabarse por fuerza tanto: ese pequeño consolador, pequeña hoguera, pequeñas prácticas, pequeña custodia, pequeño cielo, pequeña hostia, pequeño trono, pequeño triduo y hasta pequeños sacrificios que al pequeñín acaso no se le hagan tan pequeños.....; aun el poner mi *espíritu*, mis labios, mi corazón y el tu buen ángel sabe a francés. Al formarles el corazón, no les estropeemos a los niños el castellano.

No es laudable presentar tan claro el lado místico a los chiquitines, como aquí se hace desde el primer prólogo. Harto se está abusando del reclamo místico con los mayores; líbrenos Dios de que se empiece a extender el abuso a los niños. ¿Queremos aumente el número real de

---

(1) MENDOZA, LDO. TOMÁS GÓMEZ DE, *Autobiografía* (1585-1638). Con prólogo y notas del P. Manuel Monjas, O. S. A. (392)-8.º-1928. Precio: 5 p. Editorial Voluntad, Madrid.

(2) SULAMITIS, P. M., *Catecismo eucarístico para los parvulitos*; 2.ª ed. aumentada (192)-16.º-1928. Precio: 0,70 p. Editorial Fides, Salamanca.

almas místicas? Santo y bueno; pero aprendamos o no olvidemos que el medio no es el reclamo místico, sino la abnegación en amor. Impulsemos al trato filial con Jesús, con Dios, al amor, a la confianza, al sacrificio con Él y por Él, y hecho esto, habremos hecho todo lo que podemos y debemos para aumentar el número de almas místicas. La mística a banderas desplegadas ante el público piadoso no hará sino daños, como los ha hecho siempre. En nuestros días hay que tener siempre a la vista los métodos y frutos funestos de los prequietistas, para no repetir lo que ellos hicieron si no queremos que se repitan sus consecuencias, tan perjudiciales en definitiva para la mística, y antes que para la mística para muchísimas almas descarriadas por el señuelo místico.

Tampoco nos placen frases muy repetidas del cuño de «préstame tus virtudes», «dime lo que debo hacer», «te amo con tu mismo corazón», «deseo recibirte en todas las hostias del mundo»..... Eso vale para acostumbrar a repetir las frases de los Santos sin las disposiciones de los Santos; cosa que en la realidad se presta a ilusiones perjudiciales para el progreso real de las almas.

Advertimos estas cosas precisamente porque nos gusta el libro y porque puede llevar muchas almas a unión muy íntima con Cristo. Sin ellas el bien no sería menor y no abriría puertas a los males que trae la mística hecha banderín de fiestas. Es tiempo de cortar estos abusos, tanto más que empiezan a notarse sus tristes efectos en almas por ellos ilusionadas y descaminadas.

7. Obra muy útil a las personas piadosas y aun a sus directores la del **P. Lejeune** (1). Aunque a éstos no les diga cosas nuevas, pero les pone de relieve con sus consejos verdaderamente prácticos los puntos en que de ordinario hay que insistir más en la dirección, sobre todo con esa turbamulta de almas devotas que se llevan años y años confesandoy comulgando a menudo sin que se vea el fruto en su mejora espiritual. La recta aplicación de estos consejos prácticos remediría muchas de esas almas que tienen buena voluntad, pero carecen de orientación y sostén; de las impertérritas en su falsa devoción consiguiría que al menos no hicieran perder tiempo a sus confesores de lujo.

---

(1) Lejeune, P., tr. Menéndez Arbesú, V. O. S. A., *Consejos prácticos para la confesión* (156)-8.°-1928. Precio: 2 p. Luis Gili, Barcelona.

En la p. 77 no queda del todo claro un punto doctrinal: Las faltas plenamente advertidas podemos quitarlas todas con la gracia, las que podemos disminuir más y más pero no suprimir las medio advertidas.

8. Nos brinda el **P. Fariña** (1) un panal de mieles riquísimas, sabroso a los amantes de nuestra lengua por su lenguaje y estilo, sabrosísimo a las personas espirituales por su doctrina y unción.

Aunque la obra es una cadena de textos, pero de tal manera ha sabido trabarlos el P. Fariña, que resulta un tratado delicioso, donde sólo por las citas de la obra a que pertenece cada pasaje se da uno cuenta de que no salió el libro todo seguido de la pluma del B. Orozco.

Cuyas obras, lástima que no sean más leídas y que no haya de todas ellas ediciones buenas y baratas. No merece, por cierto, ser el B. Orozco de los *clásicos olvidados*. Al menos, buen favor nos haría el P. Fariña si, ya con las manos en la masa, nos hiciera otro tanto con las obras latinas y con otros puntos de doctrina espiritual, y más si lo completara todo con un estudio de lo que sobre las cuestiones hoy discutidas en espiritualidad ofrecen las obras todas del B. Orozco.

9. Buen libro para los que sin ser especialistas desean poseer conocimientos más que elementales sobre la liturgia es el del P. **Cirera Prat** (2). La abundancia de textos amplía con las fuentes mismas la exposición del autor, y, como van en nota, no impiden la lectura seguida.

No hay por qué rechazar los frecuentes datos de templos, capillas, altares, mosaicos, etc., del extranjero; pero sí se hacen desear más citas concretas de lo nacional, tanto más cuanto bien dice y repite el autor tenemos harto y magnífico; pero con frases generales no se enseña a buscar, conocer y estimar lo propio y sólo queda lo concreto, que es en abundante desproporción lo extranjero.

10. Opusculito muy práctico para tiempo de ejercicios y aun fuera de ellos el del **P. Holzmeister** (3) para refrescar con devoción las verdades meditadas y los propósitos hechos.

---

(1) Orozco, Beato, Alonso de, O. S. A., *Doctrina de oración*. Anotada y ordenada *por el P.* Agustín Fariña, O. S. A. (412)-4.º-1927. Precio: 5 p. Luis Gili, Barcelona.

(2) Cirera Prat, Eduardo, Pr. del O., *Razón de la liturgia católica, o sea explicación de los ritos de la Iglesia* (XVI-828)-4.º-1929. Precio: 10 p. Luis Gili, Barcelona.

(3) Holzmeister, Urbanus, S. J., *Orationes liturgicae meditationibus S. Ignatii de Loyola accommodatae*. 2.ª edit. (20)-16.º-1929. Precio: pen. 20. Rauch Oeniponte.

Casi todas las oraciones encajan muy bien en el punto de los Ejercicios en que el P. Holzmeister las encuadra y dan a las peticiones el sabor tan característico de las oraciones litúrgicas. Como aquí la abundancia no daña, serán bien recibidos los aumentos que en sucesivas ediciones nos traiga la diligencia y piedad litúrgica del autor.

11. **Sulamitis** (1). Obra llena de fervor, de ideal cristiano y sacerdotal, de consejos fundamentales y evangélicos.

No es para leída a tragos largos, sino a sorbos pequeños, poco cada vez y bien pensado y saboreado a los pies del crucifijo o del sagrario.

Si hubiera en ella más orden y menos repeticiones sería aún más breve, útil y agradable.

12. Tres puntos principales estudia el **P. Pottier** en el tercer volumen de su ensayo de teología mística comparada sobre el P. Lallemant y los maestros de espíritu de su tiempo (2): Las convergencias y divergencias de la escuela ignaciana, en general y particularmente la del P. Lallemant, con la escuela berulliana. Los precursores y organizadores de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús en Francia, antes de Santa Margarita M. Alacoque, los cuales no son berullianos, sino ignacianos, y San Juan Eudes, cuya espiritualidad es fundamentalmente distinta de la berulliana. La filiación berulliana empezada a atribuir por Bremon a maestros de espíritu que pertenecen en realidad a la escuela ignaciana como Saint-Jure, San Vicente de Paúl y Guillore. Completan el cuadro la espiritualidad de Olier y la de María des Vallées, la regla de perfección de Canfeld, la terminología beruillana.

Es un trabajo sereno, sólido, profundo, documentado, amplio, sacado de las mismas fuentes y expuesto con claridad, orden, precisión, viveza e imparcialidad.

Buena falta hacía volver estos puntos a sus quicios, de los cuales los había sacado el historiador del sentimiento religioso en la Francia moderna. La obra de Bremón, meritísima por haber sacado de la os-

---

(1) SULAMITIS, P. M. A., *A los Sacerdotes*. 2.ª ed. (168)-16.°-1928. Precio: 0,75 p. Editorial Fides, Salamanca.

(2) POTTIER, Aloys, S. J., *Essai de Théologie Mystique Comparée.—Le P. L. Lallemant et les grands spirituels de son temps*, vol. III. — *La spiritualité bérullienne et les grands spirituels de la Compagnie de Jésus a l'âge d'or de l'acétisme français* (351)-8.°-1929. Precio: 15 f. Tequi, París.

curidad materias tan dignas de estudio y haberlas hecho con su estilo terso, agudo y brillante, atractivas como una novela, no sólo para teólogos y filósofos, sino aun para eruditos y literatos, adoleció desde el principio de menos profundidad, después el entusiasmo apasionado por Berulle le condujo a poner el centro del movimiento espiritual en una escuela que él llamó erradamente la «escuela francesa», a regalar un influjo extraordinario sobre los maestros de espíritu a los mismos autores que, por confesión de propios y extraños hasta Bremón, quedaron cerrados en sí mismos sin obrar en el ambiente general, a poner los precursores de la devoción al Sagrado Corazón en los que más alejados estaban por sus tendencias del espíritu de esta devoción, y a alargar las filas del berullismo con autores de lleno pertenecientes a otras escuelas, finalmente el apasionamiento ha degenerado en Bremón cada día hasta hacerle más parcial, menos leal, más insidioso y rencoroso en sus ataques, que hacen temer triste fin al brillante escritor cada vez más descaminado.

La obra del **P. Pottier** acabará con los errores históricos que combate, y hará ver claro a los que faltos de estudio, formación u orientación personal, hubiera acaso fascinado el estilo de Bremón.

Bien nos vendría en España una traducción de esta obra. Aparte el interés que ofrece conocer a fondo este período del espiritualismo católico en Francia, podría servir de preparación y primer modelo a estudios de esta índole, apenas iniciados entre nosotros, pero cuya necesidad se va haciendo sentir intensamente en el ambiente español de los científicos de la ascética y mística.

E. Hernández

BOLETÍN CANÓNICO

EXPOSICIÓN Y DISCUSIÓN DE LOS PRINCIPALES PUNTOS DE DERECHO CANÓNICO TRATADOS EN LA PRENSA TÉCNICA

(Continuación) [1]

I. SACRAMENTOS

1. *Matrimonio.*

Obligación de revelar los impedimentos matrimoniales

En la erudita revista *Collectanea Mechliniensia* (2) el R. Sr. Armando Gougnard disertó con gran competencia sobre el alcance del canon 1027, concebido en estos términos: «*Omnes fideles tenentur impedimenta, si qua norint, parocho aut loci Ordinario, ante matrimonii celebrationem, revelare.*» El contenido de este artículo resulta muy interesante por tocar un punto de mucha actualidad y de no menor trascendencia, cual es la intervención que corresponde a la Iglesia y correlativamente a los fieles, en orden a evitar los daños que a alguno de los cónyuges o a la futura prole pudieran provenir de ciertas lacras corporales, hoy día, por desgracia, tan difundidas y de tan funestos estragos para toda la sociedad.

Expone Gougnard con precisión y suma claridad la doctrina que sobre esta materia suelen traer los autores más distinguidos de Derecho canónico y Moral, dando a conocer en eruditas notas las diversas opiniones y por cuál de ellas se inclina. Como no hace al caso exponer por extenso esta doctrina, sólo haremos de ella una síntesis, como

---

(1) V. t. 8, p. 531.
(2) *CM*, 1928, p. 315.

base para la solución del punto discutido, que tan oportunamente Gougnard ha propuesto a la pública controversia.

Ordena el Código (can. 1022) que antes de procederse a la celebración del matrimonio, fuera de ciertos casos que se exceptúan, «*publice a parocho denuntietur inter quosdam matrimonium sit contrahendum*», con el fin que pretende al imponer el precepto del can. 1027 antes copiado. Cuál sea este fin lo expone, entre otros, De Smet (1) con las siguientes palabras:

«Impedire quominus matrimonium contrahatur *invalide* vel *illicite*, tum *ex reverentia erga sacramentum*, tum *ex charitate erga proximum*, cui, praeter mortale peccatum, gravissima mala impendent ex coniugio *illicite* ac potissimum *invalide* inito, tum etiam *ratione boni publici* in cuius tutelam inducta sunt impedimenta matrimonii.»

Concuerdan los autores en deducir la obligación de manifestar los impedimentos matrimoniales, no sólo de la ley eclesiástica, sino también de la natural. De donde se sigue que están obligados a revelarlos en la forma que sea suficientemente eficaz, no sólo los fieles, sino también los acatólicos, aun los no bautizados (2).

La manifestación debe realizarse lo antes posible, para que los esposos no procedan a ulteriores preparativos, empeorando con ello su crítica situación; o al menos para que, advertidos, puedan con tiempo proceder a la consecución de la debida dispensa.

Debe hacerse *de suyo* al Párroco o al Ordinario del lugar. Con todo, a las veces se cumpliría avisando a los mismos que van a contraer, si se prevé que ese medio ha de ser eficaz; más, puede darse el caso en que *deba* procederse a este aviso privado, omitiendo la denuncia al Párroco o al Ordinario. Esto acaecería cuando el impedimento fuese infamante para alguno de los contrayentes, y, *ceteris paribus*, se previese que la manifestación privada surtiría el debido efecto.

Persiste la obligación aunque sea uno solo el que conozca la cosa, porque no se trata de denuncia judicial, sino más bien paterna y por vía administrativa.

Si se omitieran las proclamas, sea por dispensa, sea por tratarse de casos que exceptúa la misma ley, no por eso quedarían relevados de

---

(1) De Smet, A., S. T. L., *De sponsalibus et matrimonio*, n. 67.

(2) Wernz, F. X., S. I., *Ius Decretalium*, t. 4, n. 143.

la susodicha obligación cuantos conocieren algún impedimento y tuvieren noticia de la próxima celebración del matrimonio (1).

Como exceptuados de la obligación de denunciar se enumeran los siguientes:

1.° Los que conocen el impedimento solamente por la confesión sacramental.

2.° Los que no pueden denunciar sin peligro de grave detrimento *propio* o de los *suyos;* algunos (2) extienden la excepción aun para el caso de *otro cualquiera.* Convienen todos en que la infamia de los esposos *ante el Párroco o el Ordinario* no exime de la manifestación, porque de lo contrario resultaría inútil el precepto de que tratamos. Gougnard (3), con otros muchos, entiende lo mismo respecto al caso de infamia de un tercero.

No obstante, eximen todos de la obligación de revelar cuando haya peligro no sólo cierto, sino aun probable (4) de público escándalo.

Advierte en este lugar Gougnard, tomándolo de De Smet (5), que no *cualquier* grave daño basta para excusar de revelar *cualquier* impedimento, sino que se requiere tanto más grave daño cuanto más grave sea el que del silencio se seguiría. No parece, como observa muy bien Gougnard, que deba admitirse fácilmente en los sirvientes y domésticos la excusa de peligro de grave daño, por denunciar a los dueños que intenten obligar a sus hijos por fuerza o graves amenazas a contraer matrimonio o a contraerlo con determinada persona.

3.° Cesa la obligación cuando uno sabe cierto o al menos prudentemente juzga que su manifestación no ha de aprovechar, y más si con ella los futuros cónyuges hubieran de perder la buena fe.

4.° Cesa, asimismo, cuando consta que se ha concedido la oportuna dispensa *pro foro conscientiae.* Algunos, aun en este supuesto, sostienen que persiste la obligación, si se hubiese hecho pública la noticia del impedimento (6). Pero como acertadamente observa Gougnard (7),

---

(1) *CM*, 1928, p. 320; Cappello, F., S. I., *De Sacramentis*, v. 3, *De Matrimonio*², n. 171.

(2) Cappello, F., S. I., *o. c.*, n. 173 y los que él cita en la nota 7.

(3) *CM*, 1928, p. 318.

(4) Cappello, F., S. I., *o. c.*, n. 173.

(5) *CM*, 1928, p. 318.

(6) *CM*, 1928, p. 319.

(7) *CM*, ib.

si es público tendrá de él conocimiento el Párroco, y entonces no hay por qué denunciarlo, porque, según advierte Blat (1), el canon emplea la palabra «*revelare*, quod proprie significat alteri pandere, quod *ei absconditum erat*, unde fidelis onus cessat, quando ipsi certo innotuerit, parochum cognoscere idem quod ipse impedimentum». Sin embargo, y no obstante la prescripción del c. 1047, en que se establece que la dispensa concedida para el fuero interno no sacramental vale también para el externo, aun cuando luego se haga público el impedimento, Cappello, atendida la norma del c. 1031, § 2, 2.°, que dice: «Si sit publicum et detegatur ante inceptas publicationes, parochus ulterius ne procedat, donec impedimentum removeatur, etsi dispensationem pro foro conscientiae tantum obtentam norit.....», sostiene (2) que debe todavía denunciarse el referido impedimento. Pero en esto quizá tan insigne autor no esté en lo cierto, puesto que ni lo dispuesto por el c. 1031, § 2, 2.°, ni la común doctrina de los tratadistas del derecho antiguo, creemos que le presten sólido fundamento. No lo dispuesto por el c. 1031, porque éste sólo prescribe que el Párroco, *sabedor ya con certeza* de la existencia de un impedimento público, que por lo tanto puede probarse en el fuero externo (c. 1037), aunque le conste haberse otorgado ya la debida dispensa para el fuero interno (sacramental o extrasacramental), si no ha dado comienzo a las proclamas, no proceda a ellas hasta que para el fuero externo conste de la remoción del impedimento. Si las comenzó, las ha de terminar y ponerlo todo en conocimiento del Obispo. Supone, pues, esta prescripción, que el fin a que se endereza la obligación impuesta a los fieles por el c. 1027 de revelar los impedimentos, en cuanto al conocido públicamente ya se ha obtenido, y en ese supuesto ordena al Párroco, *no a los fieles*, las cautelas que debe tomar. Tampoco vale en contra la opinión de los autores que comentaron el derecho antiguo, especialmente la de Sánchez (3), alegada por Cappello. Sánchez, el clásico tratadista sobre el matrimonio, y lo mismo podríamos decir de los demás, estudia el caso en que la autoridad eclesiástica competente, supuesta la pública fama del impedimento, aun cono-

---

(1) Blat, A., O. P., *De Sacramentis*, p. 522.

(2) *De Matrimonio*[2], n. 174, 4.°

(3) Sánchez, Thomas, S. I., *De sancto Matrimonii sacramento*, lib. 3, d. 14, n. 4.

ciendo que se ha concedido la oportuna dispensa para el fuero interno, *requiere a los contrayentes* sobre el impedimento en orden a que conste su existencia y su dispensa en el fuero externo. Al ser preguntados, sostiene tan ilustre autor que deben manifestarlo, como es natural; pero nada dice de los demás que no son preguntados. El c. 1031 da por supuesto que se tienen las pruebas suficientes para el fuero externo, ya que eso parece dan a entender las palabras «detecto impedimento *certo*», contrapuestas a las que preceden en el mismo canon, «exorto *dubio* de exsistentia alicuius impedimenti». No se trata, pues, de averiguar nada en orden a la existencia del impedimento, sino sólo de legitimar en el fuero externo la dispensa dada para el interno.

5.° No alcanza la obligación de revelar el impedimento a los que tienen noticia de él bajo secreto *profesional*. En esto convienen la mayoría (1) de los autores. Si lo supieran, además, por otro conducto, podrían manifestarlo; pero si hubiese peligro de que el interesado sospechase que se habían valido del conocimiento adquirido por su profesión, el bien público exigiría que en esas circunstancias se omitiese la revelación. Para el caso de que se conozca bajo secreto *commisso no profesional*, o *promisso* aun con juramento, discrepan los autores (2). En su mayoría, se inclinan a afirmar la obligación de revelar, como Gougnard (3), Ferreres (4), Aertnys (5) y otros muchos, que pueden verse en los que acabamos de alegar. En efecto, esa parece ser la opinión más probable, a la que, por tanto, nos atenemos.

Y ya en este punto vamos a ocuparnos de lo más saliente del artículo que reseñamos. A este propósito nos dice Gougnard (6):

«Seorsim tamen ponendus est casus illius qui gravi morbo venereo contagioso laborans a matrimonio desistere nollet, monitionibus incassum factis. Tunc si ius naturale consideretur, medicus certe posset v. g. viri statum sponsae aut parentibus huius

---

(1) Cf. Wernz, *o. c.*, n. 143, nota 49; Ferreres, J. B., S. I., *Compendium Theologiae Moralis*, 2, n. 949.

(2) V. Sánchez, Thomas, S. I., *o. c.*, lib. 3, d. 13, nn. 5, 6; Cappello, F., S. I., *o. c.*, n. 173.

(3) *CM*, p. 316.

(4) *Compendium Theologiae Moralis*, 2, n. 949.

(5) Aertnys, J., C. SS. R., *Theologia Moralis*, 2, n. 682.

(6) *CM*, 1928, p. 317.

revelare; est enim iniustus aggressor. Nec desunt qui dicunt in casu medicum ad hoc teneri, saltem quando lex civilis medicum a secreto professionali liberat. Quia apud nos (Bélgica) lex civilis (Cod. pen., a. 458), est prohibitiva revelationis, concludendum est medicos ad revelationem non teneri.»

En nota, añade (1):

«*Auctores generatim non nisi haesitanter* solvunt casum uti v. g. videre est apud Génicot-Salsmans, *Institutiones theologiae moralis* (ed. 8, 10 et 11), t. II, n. 454.....»

Propone, por fin, la solución siguiente para la práctica: (2):

«Efficax remedium esset ut compartes exigant mutuum testimonium medicale; *periculosum tamen foret et abusivum potestatis*, ait De Smet, *o. c.*, p. 597, nota 2, *permittere ut a statu civili huiusmodi testimonium exigendum imponatur*. Paulo aliter loquitur Vlaming. *Praelectiones iuris matrimonialis*, Bussum in Hollandia, 1919-1921, in addito ad n. 22 (t. II, p. 392) *ubi admittit potestatem civilem competentia non carere ad tale praeceptum condendum*. Attamen competentiam suam excederet auctoritas civilis si huiusmodi praeceptum muniret vetito ipsius matrimonii. Sola Ecclesia id efficere potest, si de christianis agitur.»

Como complemento de esta proposición de Gougnard, hay que aducir lo que poco antes expresa (3):

«In egregiis suis *de Matrimonio praelectionibus*, P. Chrétien, professor Metensis, affirmat *impedimenta*, *non vero alia obstacula* revelari debere; quod si admitti potest ubi de lege agitur qua mere ecclesiastica, tamen reiciendum est ubi obligationem detegendi obstaculum urget ius naturale divinum. Ita si quis scit puellam ex metu adduci ad matrimonium ineundum, tenetur ille ad metum revelandum. Et tamen metus non venit in hodierno iure sub nomine impedimenti matrimonialis. *Hanc quaestionem auctores generatim non tangunt*. At mens eorum apparet ex expositione facta: ubi loquuntur de revelationibus faciendis exempla desumunt ex rebus quae non constituunt impedimenta proprie dicta; et ita *aequivalenter affirmant obiectum legis latius patere illumque non restringi ad sola impedimenta*.»

Es éste un aspecto de la cuestión general sobre revelación de impedimentos matrimoniales tan importante, que creemos conveniente detenernos en él. ¿Puede afirmarse que hay obligación de revelar no sólo los *impedimentos propiamente dichos*, sino también *cuanto*, aun sin ser impedimento ni dirimente ni impediente, *suele acarrear grave daño a las partes o a la prole o grave irreverencia al sacramento*?

---

(1) *CM*, 1928, p. 317.
(2) *CM*, p. 318, nota 2.
(3) *CM*, 1928, p. 316.

Veremos primero si la disposición del can. 1027, en cuanto ley eclesiástica, tiene ese alcance o si, al menos, lo tiene la respectiva ley natural; y, en segundo lugar, trataremos de lo pertinente a la revelación de ciertas enfermedades transmisibles por contagio o por herencia, de consecuencias desastrosas.

El can. 1019, § 1, establece:

«Antequam matrimonium celebretur, constare debet *nihil* eius *validae ac licitae* celebrationi *obsistere*.»

El can. 1020, § 1, repite el mismo concepto:

«Parochus cui ius est assistendi matrimonio, opportuno antea tempore, diligenter investiget num matrimonio contrahendo *aliquid obstet*.»

Como se ve, en los dos cánones se emplea una forma tan general, que *de suyo* abarca bastante más que los obstáculos provenientes de los impedimentos propiamente dichos.

Estos se reducen: 1) como *impedientes*, a los que provienen del voto (c. 1058); mixta religión (cc. 1060-1064); y según las regiones, de la adopción legal (c. 1059); 2) como *dirimentes*, a los que provienen de la edad (c. 1067); impotencia (c. 1068); del vínculo (c. 1069); de la disparidad de cultos (cc. 1070-1071); del orden y voto (cc. 1072-1073); del rapto (c. 1074); del crimen (c. 1075); de la consanguinidad (c. 1076); de la afinidad (c. 1077); de la pública honestidad c. 1078); del parentesco espiritual (c. 1079); y, según las regiones, de la adopción legal (c. 1080).

No obstante, el matrimonio puede todavía ser inválido o ilícito por otras causas que *expresamente* se contienen en la legislación canónica. Así, v. gr., resultaría *inválido* por ignorancia de lo esencial del matrimonio (c. 1082); por error acerca de la persona misma con quien se va a contraer o acerca de determinadas cualidades de ella (c. 1083); por falta del debido consentimiento (c. 1086); por miedo grave (canon 1087). Sería *ilícito* por razón de la notoria apostasía; o por estar notoriamente inscrito uno de los contrayentes en alguna secta condenada por la Iglesia; o por ser público pecador no reconciliado con ella (cc. 1065-1066).

Pero además, aunque entre los impedimentos enumerados, que lo son todos de derecho eclesiástico, los haya también sancionados por el derecho divino natural o positivo, no por eso dejan de existir otros que lo son solamente de derecho divino natural, los cuales no sola-

mente son reconocidos por la Iglesia, sino que ésta declara pertenecerle a ella exclusivamente su interpretación auténtica, según manifiesta en el can. 1038, § 1: «Supremae tantum auctoritatis ecclesiasticae est authentice declarare quandonam ius divinum matrimonium impediat vel dirinat. — § 2. Eidem supremae auctoritati privative ius est alia impedimenta matrimonium impedientia vel dirimentia pro baptizatis constituendi per modum legis sive universalis sive particularis.» Supone, pues, que además de los impedimentos por ella sancionados, existen otros no mencionados en su legislación, que reciben fuerza de la ley natural. Ahora bien, los obstáculos que hemos enumerado en el párrafo anterior, ciertamente obstan a la validez o a la licitud del matrimonio, según se desprende de los cánones indicados. De consiguiente, caen bajo el precepto de los cánn. 1019, § 1 y 1020, § 1; es decir, son también los obstáculos de cuya existencia debe cerciorarse el Párroco, con derecho, por tanto, de inquirir sobre ellos, antes de la celebración del matrimonio. De donde resulta la obligación correlativa de los fieles impuesta por el can. 1027 de revelarlos a quien corresponde.

Si, pues, a pesar de no hallarse comprendidos dichos obstáculos entre los impedimentos propiamente dichos, caen bajo la obligación impuesta a los fieles por la ley eclesiástica, no se ve razón alguna para no incluir en la misma obligación, y en virtud de la misma ley, cuantos más obstáculos puedan hacer inválido o ilícito el matrimonio por sola ley natural. Se podrá discutir sobre cuántos y cuáles sean estos obstáculos, no habiéndolos aún definido como tales la ley eclesiástica; pero si, atendida la común doctrina de los autores probados — con la que tan deferente se muestra la legislación del Código, hasta el punto de reconocerle fuerza de legislación supletoria (c. 20) —, ciertos defectos son tenidos como obstáculo grave, aunque sea sólo para la licitud del matrimonio, habrá del mismo modo obligación de denunciarlos y en fuerza de la misma ley eclesiástica.

Así, pues, entendemos que hay obligación de manifestar, v. gr., si existe coacción con fundamento de miedo grave (c. 1087), si ha mediado convenio o condición *sine qua non* por ambas o por una de las partes en orden a excluir o todo derecho al acto conyugal o alguna propiedad esencial del matrimonio, como, por ejemplo, la indisolubilidad (c. 1086), si una de las partes no es la que la otra con tal nombre pretende, o, si lo es, no ostenta aquella cualidad con que se denota la

persona que directa y exclusivamente se designa (c. 1083); si, constando haberse exigido por una de las partes como condición *sine qua non* cierto requisito, por error o fraude se oculta la carencia del mismo (c. 1092, 4.°); casos todos en que el matrimonio sería nulo, a pesar de no tratarse en ellos de impedimentos propiamente dichos.

Item, hay que denunciar si existe algún impedimento de ley civil, aunque la potestad civil sea del todo incompetente para establecer impedimentos en orden al matrimonio (1); y la razón es, porque a causa de los graves perjuicios que de no tenerse en cuenta se seguirían, sería ilícita su celebración, al menos supuesta la ignorancia de una de las partes.

Del mismo modo creemos que hay obligación de denunciar ciertos defectos enormes, aptos de suyo para causar tan notable daño al cónyuge o a la prole y grave irreverencia al sacramento, que por fuerza han de acarrear irremediables trastornos en el futuro matrimonio. En tales circunstancias resulta ilícito el contrato, atendido, al menos, el derecho natural, según la doctrina corriente de los moralistas. Por lo demás, estos defectos de que tratamos se reducen al capítulo de defecto en el *consentimiento;* y al Párroco le impone la ley que examine lo que a éste se refiere, no sólo en orden a la ausencia de toda coacción, sino también de cualquier dolo o engaño grave.

Viene a confirmar lo expuesto la siguiente respuesta de la Comisión Intérprete dada el 12 de marzo de 1929 (Acta A. S., XXI, p. 171), que dice así: «Utrum vox *impedimenti* canonis 1971, § 1, n. 1 intelligenda sit tantum de impedimentis *proprie dictis* (cann. 1067-1080), an etiam de impedimentis *improprie dictis* matrimonium dirimentibus (cann. 1081-1103). — R. Negative ad primam partem, *affirmative ad secundam.*» Se trata en este canon de acusar o denunciar en forma judicial la nulidad del matrimonio por causa de algún *impedimento*, y, no obstante, declara la Comisión Intérprete que por *impedimento* se ha de entender *cuanto obste a la validez* del matrimonio, aunque no sea impedimento propiamente dicho. De donde se deduce que su lugar paralelo del canon 1027, en que se impone a los fieles la obligación de denunciar extrajudicialmente los impedimentos que conozcan de los que van a contraer matrimonio, se ha de interpretar del mismo modo,

(1) Cf. Noldin, H., S. I., *Summa Theol. Mor.*, 3, n. 528.

o sea que por *impedimento* en este canon se ha de entender *cuanto obste a la válida o lícita* celebración del matrimonio.

Y volviendo al caso de la existencia oculta de ciertas enfermedades, como las venéreas, la lepra y otras no menos perniciosas, si bien *nada impide* que *a sabiendas de ambas las partes* se contraiga *válida y lícitamente*, pero con *ignorancia* de la parte inmune, *no puede lícitamente* procederse al matrimonio, y *en determinados casos ni aun válidamente*. De donde se deduce que cuantos conozcan la existencia de tales enfermedades, por otro conducto que el ejercicio profesional, están obligados a denunciarlas. Los que tengan noticia en virtud de consulta profesional, no consta, según lo expuesto, que estén obligados a denunciarlas, aunque sí a manifestar al interesado la obligación que le incumbe de desistir de su pretensión; y sólo en caso de negarse a cumplirla, sostienen no pocos eminentes moralistas que podrían y aun algunos que deberían manifestarlo a quien corresponda para que se impida. Con mayor razón no sólo podrían, sino que, atendida la opinión más común de los autores, deberían manifestarla los que conociesen la enfermedad a causa de una confidencia o consulta bajo secreto *commisso* o *promisso no profesional*.

Hemos dicho que en tales circunstancias el matrimonio podría resultar no sólo ilícito, sino también *inválido*. De la ilicitud no cabe duda, supuesta la ignorancia o engaño de la comparte, ya que contra su voluntad se le irroga un perjuicio gravísimo, a más de que, celebrado el matrimonio y descubierto el engaño, se daría lugar al divorcio muy justificado, lo que no deja de envolver notable irreverencia al sacramento. En cuanto a la *invalidez*, si hubiese mediado *explícitamente* con anterioridad, como condición *sine qua non*, la exigencia de que no estuviese una de las partes afectada de tales enfermedades, no cabe la menor duda de que el matrimonio sería nulo. Si no se exigió explícitamente, sería más difícil probar tal condición; pero ¿no podrá darse el caso en que la naturaleza misma de la cosa, o, mejor dicho, las características especiales de determinados matrimonios lleven embebida esa condición? Veámoslo.

No hay razón para dejar de aplicar al *matrimonio-contrato* la doctrina que los mejores autores de Moral, y aun se puede decir que todos, aplican a cualesquiera contratos. Ahora bien, esa común doctrina sostiene que es inválido el contrato en que ha mediado error acerca de una cualidad *en sí* accidental, pero sustancial *respecto a la voluntad de*

una de las partes manifestada al menos *implícitamente*. Así nadie hay que dé por válido el contrato de compraventa en que, v. gr., un sacerdote pide determinada cantidad y calidad de tela para una sotana, si en vez de darle tela *negra* le dan tela *amarilla*, aunque sea de la calidad y precios convenidos. La razón es porque *la manifestación del fin a que se destina el objeto del contrato*, es suficiente manifestación de que el *color* se requiere, al menos, como condición *sine qua non*, ya que otro color haría del objeto una *cosa distinta* de lo que se pedía, es decir, que redundaría en la sustancia misma de la cosa (1).

No es, pues, necesario para que se tenga como condición *sine qua non*, que *expressis verbis* se haya puesto tal exigencia en las cláusulas del contrato. Así lo defiende, entre otros, Vermeersch (2):

«Error substantialis contractum per se dirimit; non item error accidentalis (etiam si causam contractui dederit) *nisi qualitati*, quae falso putatur adesse, *consensus*, ut *condicioni sine qua non* (contraho si talis qualitas habeatur), expresse vel *tacite* subiectus fuerit.»

Afirma lo mismo, especialmente en orden al matrimonio, Cappello (3):

«Si qualitas accidentalis apposita sit ut *conditio sine qua non*, aut si *ex adiunctis* colligi debeat consensum *saltem implicite* fuisse *conditionatum*, matrimonium eatenus sustinetur, quatenus conditio verificetur. Proinde *in casibus praefatis*, conditione *non verificata*, coniugium *non subsistit*. Nam conditio afficit consensum, qui solus nuptias facit; idque dicendum, sive conditio posita fuerit explicite, sive *implicite tantum i. e. ex adiunctis* constet consensum fuisse conditionatum.»

¿Cuándo se darán tales circunstancias por las que pueda con certeza colegirse que la carencia de ciertas enfermedades se exige como condición *sine qua non*? No puede resolverse esta cuestión de un modo general, sino que se ha de examinar cada uno de los casos que puedan ocurrir. No puede negarse que pueden darse ciertos enlaces matrimoniales por los que, además de lo propio del matrimonio, se pretende otro fin muy legítimo con tanta *primordialidad*, se puede decir, como la del objeto mismo del matrimonio. En estos casos parece que, aunque no se proponga *expressis verbis* como condición *sine qua non* la

---

(1) FERRERES, J. B., S. I., *Comp. Theol. Mor.*, 1, n. 914; AERTNYS, J. C. SS. R., *Theol. Mor.*, 1, n. 851.

(2) *Theol. Mor. Princ.*, 2, n. 423, 2.

(3) *De Matrimonio*, n. 585, 4.º

carencia de ciertos defectos que lo hagan moralmente imposible, *lo patente del fin* que se pretende, lo da suficientemente a conocer.

Resulta, pues, de lo dicho, que, pudiendo influir ciertas enfermedades de muy perniciosas consecuencias, no sólo en la ilicitud del matrimonio, sino también en la invalidez, su manifestación cae bajo la ley general de revelar *cuanto obste a la válida o lícita celebración del matrimonio,* y esto no sólo en virtud de la ley natural, sino también, según creemos, de la misma ley eclesiástica.

Como conclusión de lo expuesto, añadimos que en estos tiempos sería muy conveniente urgir en lo eclesiástico el cumplimiento de esa obligación, ya que las corrientes jurídicas en lo civil llevan camino de inducir a la potestad temporal a establecer como impedimento la afección de tales enfermedades (1), con las deplorables consecuencias que de tal intromisión de la potestad civil en los matrimonios de católicos se seguirían. No va fuera de camino Gougnard al proponer, con De Smet, que por parte de la Iglesia se exija antes del matrimonio el correspondiente atestado médico. Esto no había de importar que si dos, a sabiendas de semejantes enfermedades en uno o en entrambos, quisieran, no obstante, unirse matrimonialmente, que no lo pudiesen hacer. En cambio, serviría las más de las veces para evitar la injusticia que a la parte inmune se irrogaría, con todas las demás consecuencias que van expuestas, si ignorante aceptase las nupcias.

Autor de las amonestaciones o proclamas matrimoniales

El mismo Gougnard, también en *Collectanea Mechliniensia,* expuso el año 1928, con la claridad y solidez que le caracterizan, la doctrina canónica sobre el autor de las proclamas matrimoniales. Si bien en el Código se dan minuciosas reglas acerca de quiénes y cuándo han de practicar dichas proclamas, no dejan de presentarse casos en que el cumplimiento literal de lo prescrito puede ser más bien perjudicial, o, al menos, tan difícil de practicar, que raya en la imposibilidad moral. De ahí la necesidad de moderar el rigor de la ley para ciertos casos más complejos.

---

(1) Cfr. De Smet, A., S. T. L., *o. c.*, n. 436, nota 3.

Gougnard, sentado el principio que contiene el can. 1023, § 1: «Matrimoniorum publicationes fieri debent a *parocho proprio*», explica quiénes han de ser tenidos por tales para el efecto indicado. A este fin copia literalmente y comenta con ligeras indicaciones los cánones 94, 92, 93 y 95, en cuya exposición sólo se advierte de original la proposición de que puede uno tener, no sólo dos domicilios al mismo tiempo, sino también dos *cuasi-domicilios* (1), opinión que comparten pocos. Recuerda también a este propósito lo que en 1911 declaró la Sagrada Rota Romana en la causa Paris. (2), a saber, que si uno tiene una casa para los negocios de comercio y otra para su vida de familia, será su domicilio para los efectos canónicos aquella en que pernocta.

De lo expuesto deduce sus conclusiones, que concreta en la siguiente forma:

«1. Si los esposos pertenecen a la misma parroquia y en ella tienen domicilio o cuasi-domicilio, en ella sola se han de hacer las proclamas, salvo lo prescrito en el can. 1023, § 2, del que se hará mérito luego.

»2. Si pertenecen a diversas parroquias, se han de hacer en entrambas.

»3. Si uno o los dos tienen varios domicilios o domicilio y cuasi-domicilio o varios cuasi-domicilios, en todos ellos se han de hacer las proclamas.....

»Por el derecho común hoy vigente no se tienen en cuenta el domicilio abandonado y el lugar de origen, salvo lo prescrito en el can. 1023, §§ 2 y 3.

»4. Para los matrimonios de los vagos y de los que no tienen sino domicilio o cuasi-domicilio *diocesano*, las proclamas se han de hacer en la parroquia en que al tiempo de contraer habitan.»

Entra luego a explicar las que él llama reglas peculiares, contenidas en los §§ 2 y 3 del can. 1023, que son, sin duda, el objeto primordial de su artículo. Estos párrafos son del tenor siguiente:

«§ 2. Si pars alio in loco per sex menses commorata sit post adeptam pubertatem, parochus rem exponat Ordinario, qui pro sua prudentia vel publicationes inibi faciendas exigat, vel alias probationes seu coniecturas super status libertate colligendas praescribat.

»§ 3. Si aliqua sit suspicio de contracto impedimento, parochus etiam pro breviore commoratione consulat Ordinarium, qui matrimonium ne permittat, nisi prius suspicio, ad normam § 2, removeatur.»

En efecto, éstos son los casos de mayor dificultad. La facultad que el § 2 del citado canon otorga al Ordinario de sustituir por otras prue-

---

(1) *CM*, p. 176, nota 2.

(2) *Acta A. S.*, 3, pp. 326-328.

bas las proclamas que deberían hacerse en ciertos lugares, en que no pocas veces, por lo lejanos, v. gr., las regiones de América (y lo mismo se diga en ellas respecto a las de Europa), sería poco menos que imposible practicarlas, fué confirmada especialmente respecto a esos remotos lugares por la Comisión Intérprete (1) en junio de 1918.

Lo que para cada caso particular, conforme al canon citado, puede determinar el Ordinario, nada impide que se regule por medio de alguna norma general, encomendando su resolución a los párrocos. Y, en efecto, el articulista nos presenta la regla acordada en el Concilio Provincial de Malinas, por su decreto 206, expresado en los siguientes términos:

«De matrimoniorum publicationibus, si una vel duae partes in alio vel aliis locis extra paroeciam per sex menses post pubertatem commorati sunt, Concilium sequentem regulam, cum Sedis Apostolicae approbatione, proponit.

»Parochi est, in singulis casibus, diligenter investigare an aliquid matrimonii celebrationi obsistat. Quodsi, facta inquisitione, ipsi constat, per documenta publica sive ecclesiastica sive civilia, per privata testimonia vel documenta fide digna, una cum affirmatione iurata ipsorum contrahentium, nihil matrimonio obstare ac praesertim nupturientes liberos esse, parochus non tenetur rem Ordinario exponere, nec publicationes in aliena paroecia faciendae sunt.

»Si vero, post diligentem investigationem, dubium vel suspicio sit de exsistenti impedimento, Ordinarium consulat eiusque praecepta sequatur.»

Concuerda con esta norma del Concilio Provincial de Malinas la Constitución 128, 2, del Sínodo Diocesano de Barcelona, celebrado el año 1919. Dice así:

«Si ambos contrayentes, o alguno de ellos, después de la pubertad, ha residido seis meses en otra parroquia, el Párroco practicará las diligencias y averiguaciones que estime convenientes para cerciorarse de la libertad y demás condiciones; y en caso de duda o de sospecha de impedimento, lo someterá a la resolución de nuestro Vicario General.»

Luego, cuando practicadas las diligencias oportunas por el Párroco, resulte claro el estado de libertad y demás condiciones, no ha de recurrir al Ordinario ni procederse a las proclamas en los referidos lugares, disposiciones muy oportunas para facilitar esas prácticas de suyo tan enojosas.

FERNANDO FUSTER

---

(1) *Acta A. S.*, X, p. 345.

NOTAS Y TEXTOS

LIBROS DE LOS RECIBIDOS EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN EL COLEGIO DE SALAMANCA

El examen del P. Francisco Suárez

En el «Indice de los libros manuscritos que se conservan en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, formado en 1855 de orden del Sr. Rector D. Pablo González Huebra, por los Doctores don Vicente de la Fuente, Catedrático de Derecho canónico, y D. Juan Urbina, Bibliotecario de la misma», índice que se conserva todavía manuscrito y del cual depende el *Catálogo* de los mismos libros manuscritos, impreso en Salamanca, 1855, bajo el n. 371 hay: *Jesuítas de Salamanca. Libro de admisiones desde 1554 hasta la fecha de la expulsión: contiene los juramentos que hacían al ingresar en la Compañía. Tres tomos en 4.°, los dos primeros bien conservados, y el 3.° algo deteriorado, pergamino* (1). *Signatura: 3, 4, 47 a 49.*

En una reciente y corta estancia en Salamanca hemos tenido la dicha de recorrer las páginas de estos tres preciosos libritos. No sin emoción hemos contemplado las firmas autógrafas de tantos hombres ilustres, hermanos nuestros en religión, que honraron el real colegio de Salamanca y la Compañía entera. Humildemente, y cuando todavía en su casi totalidad nada eran en el mundo, piden la admisión en la religión para recibir en su seno la debida formación en virtud y ciencia. Ellos, trabajando con asiduidad, triunfaron en sus respectivas esferas; claro está que tuvieron que vencer más o menos dificultades

(1) O sea, tapas en pergamino; las hojas son de papel.

(¿quién no las tiene?); tuvieron que sufrir contrariedades, y aun a veces, oposiciones (pero, ¿quién, si vale algo, no es víctima de la oposición?). Ellos triunfaron y son estímulo a los que seguimos sus pasos.

Avalora estos libros el tener generalmente toda la fórmula autógrafa del que se recibe. No así el libro de los antiguos admitidos en la provincia romana, que años atrás tuvimos la fortuna de estudiar (1). Llevan también la firma del examinador.

El primer volumen corresponde a los admitidos en la Compañía desde 1554 a 1589. En él se han señalado 4 mártires y 19 escritores. Entre éstos: Alonso Rodríguez, 1557; Francisco de Toledo, 1558; Francisco Suárez, 1564; Gregorio de Valencia, 1565; Hernando de la Bastida, 1588; José de Acosta, 1553, etc. Esto sin contar otros nombres ilustres, como el Dr. Juan Ramírez de Oviedo, gran predicador, 1564.

El examen y admisión del P. Francisco Suárez está concebido en estos términos: Al principio y al margen izquierdo hay de letra posterior: «Escritor celebérrimo.» Luego sigue: «El hermano Franco. Suárez fué rescebido en este collegio por el padre M.° Suárez prouincial a 16 de junio de 1564, y fué examinado por el padre Rector de este collegio; es natural de Granada, hijo del licenciado Gaspar de Toledo y de doña Antonia Vázquez, que tienen bien lo que an menester; tiene tres hermanos, el uno es religioso, y 4.° hermanas por casar; es de 1.ª corona; ha oydo 4 años de gramática y tres de cánones no cumplidos; no a aun hecho la promesa de dexar la hazienda y auiendo uisto las bulas y constituciones y examen de ellas y no teniendo impedimento alguno fué contento de pasar por todas ellas con la ayuda del Señor; fué examinado para indiferente y ansí lo firma de su nonbre a 28 de junio de 1564. Fran.co Suárez.» Encima de la firma, de otra letra: «Hizo la promesa de la hacienda». Figura también la firma del Rector, P. Hernández (2).

---

(1) V. *Razón y Fe*, t. 75, 1926, p. 395.

(2) Sobre la parentela y primeros años de Francisco Suárez, cf. SCORRAILLE, RAOUL DE, *François Suarez*, dos gruesos volúmenes. Paris-Lethielleux. Hay traducción española del P. PABLO HERNÁNDEZ, Barcelona. El docto P. Scorraille nota la costumbre que había, en tiempo de la admisión del P. Suárez, al menos en Castilla, de no admitir sino como *indiferentes* a los que podían estudiar y no estaban ligados aún con órdenes sagradas. Con todo, se podrá observar, por la fotografía que publicamos, cómo

En el año 1573 figura: «El H.° Gaspar de Toledo, natural de Granada, fué recebido en este colegio por orden del M.tro Baltasar Alvarez, viceprovincial de Castilla, fué examinado en la lección que le mandaron leer, y auiendo visto el extracto de las constituciones y bullas no auiendo impedimento fué contento de pasar por todo. Entró a 27 de septiembre de 1573. Astete. — Gaspar de Toledo.» Al margen hay una nota del tiempo, que dice: «Fué luego embiado a Medina del Campo»; y en letra muy posterior: «Este era H.° del P. Francisco Suárez, que le truxo de Granada año de 1571, y fué M.° de Artes en Segovia.»

En los márgenes izquierdos del libro hay algunas veces esta palabra fatídica: *Salió, salió siendo novicio*, y otras más especiales: *fué expulso, pasó a Indias*..... Otras veces se contentan con cruzar de rayas el examen y la firma del salido. También hay otras notas, como en D. Francisco Cabrera, 1631: «Novicio salió de la Compañía, y es Inquisidor de la Suprema este año de 1657.» De otra letra posterior: «Murió obispo de Salamanca.»

El segundo libro o volumen corre de 1589 a 1652. Se notan seis mártires y veinte escritores. Entre éstos: Pedro Hurtado, 1595; Francisco de Lugo, 1600; Juan de Lugo, 1603; Paulo Sarloque, 1612; Bernardo de Aldrete, 1613; Eusebio Nieremberg, 1614 (no está su firma); Andrés Mendo, 1625..... En el mismo volumen figuran: Francisco Pimentel, Rector de la Universidad, 1606; y Pedro Pimentel, 1608, hijos ambos del conde de Benavente y de doña Mencía de Requeséns, señora del Palau de Barcelona, hija y heredera de D. Luis de Requeséns, el vencedor de Lepanto.

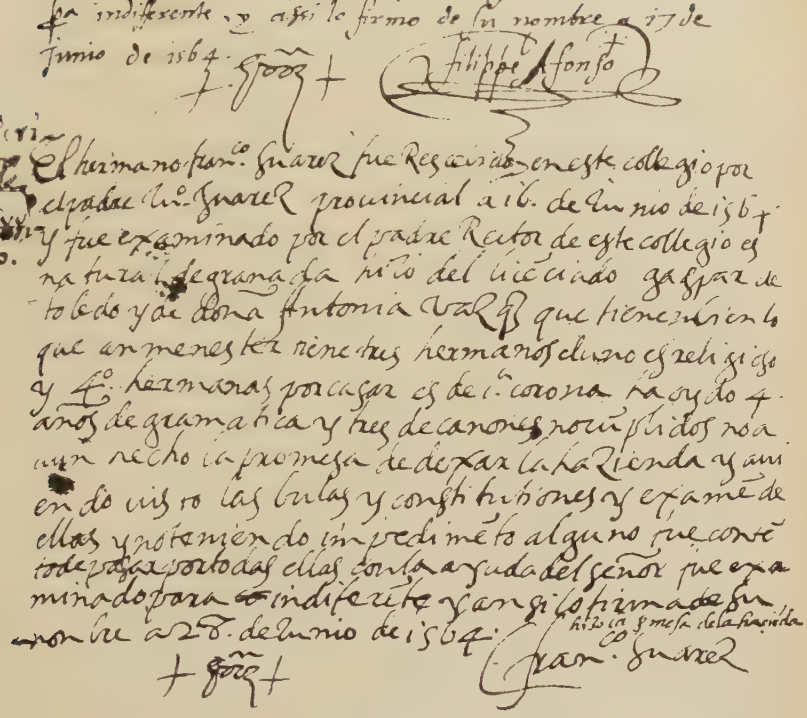
El tercero comprende desde 1653 a 25 de marzo de 1767, en vísperas de la expulsión de los Jesuítas de España.

La fórmula primero es semejante a la que hemos transcrito del P. Suárez. Después se alternó con la siguiente:

«Digo yo, Don Francisco de Cabrera, que me mostraron el libro

---

el joven Francisco Suárez había comenzado a escribir *es(colar)*; pero luego tachó la primera sílaba y continuó *indiferente*. Como *indiferentes* también fueron admitidos el B. Rodolfo Aquaviva y San Estanislao de Kostka en la provincia romana. V. *Razón y Fe*, l. c., p. 397. Equivocadamente, pues, han presentado los historiadores esta restricción de *indiferente* como una precaución excepcional tomada con respecto al P. Suárez, como si se dudara positivamente de su capacidad para el estudio.



Examen y admisión del P. Francisco Suárez.
(Autógrafo.)

del examen y sumario y Bulas que tratan del Instituto y confirmación de la Compañía y me declararon las cosas que en este Instituto pueden tener dificultad, y soy contento de vivir en la Compañía, observando todo lo que se me ha propuesto del instituto de ella, y habiendo leído y propuesto la regla de la corrección fraterna que se usa en la Compañía, dije que la tenía por buena, y renunciaba cualquier derecho que pudiera tener para avisarme mis faltas antes que se dé noticia a los Superiores de la Compañía, y si en algún tiempo se ofreciere alguna dificultad o duda acerca de los votos o Instituto de la Compañía o en socorrer a mis padres o hermanos, estoy resuelto de sujetar mi parecer a los Superiores de la Compañía y a lo que ellos declararen o determinaren. Fuí examinado y preguntado en los impedimentos esenciales que hay para entrar en la Compañía y digo que no tengo ninguno de ellos, y por ser verdad lo firmé de mi nombre. En Salamanca, a 2 de abril de 1631 años.»

El último examen es de D. Manuel Martín, a 25 de marzo de 1767. Siguen en este volumen tercero una porción de hojas en blanco, sin continuar el hilo de oro que cortó la malhadada pragmática de Carlos III.

En los últimos tiempos constan los exámenes y admisiones de: Faustino Arébalo, 24 septiembre 1761; de Juan Fernández del Arenal, 1748; de éste se dice: «salió de la Compañía a tres días de noviciado»; Domingo Muriel, 21 enero 1734; José de Uriarte, 6 marzo 1703, etc.

Vamos, por fin, a copiar el examen y admisión del famoso literato y filósofo Luis de Lossada.

«Digo yo D.n Luis de Lossada que habiéndome mostrado la regla del sumario de las Constituciones de la Compañía de Jesús que trata de la corrección fraterna y dicho el modo con que se practica en la Compañía, me ha parecido muy bien y muy importante para la vida religiosa; y renuncio cualquiera derecho..... Examinóme el P. Francisco de Alesón, Rector de este real colegio, el P. Gabriel de Henao y los demás Padres consultores en los impedimentos que dirimen o impiden..... y lo firmé a 26 de abril de 1698 años. — *Francisco Fablo Mazarión.* — *D.n Luis de Lossada y Prada.*

»En 26 de abril 1698 años fué recibido en este R. Colegio..... el Hermano Luis de Lossada, vecino del lugar de la Hermida, de edad de diez y seis años, hijo legítimo de D.n Roque de Armesto y Lossada y de D.a Jacinta de Prada, naturales de dicho lugar de la Hermida,

encomienda de Quiroga. Recibióle en la Compañía el P. Francisco de Alesón, Rector....., con licencia del P. Francisco Xavier, Provincial de esta provincia de Castilla. — *Francisco Pablo Mazarión.* — *Luis de Lossada.*»

En 1696 figura un D. Pedro Lossada y Prada, que debería ser hermano del P. Luis.

Estos tres volúmenes, aparte el interés que tienen por los datos que nos dan de los jóvenes novicios, son una hermosa colección de autógrafos que, en ocasiones, podrá prestar buenos servicios para la identificación de manuscritos de la Compañía. Son siempre un precioso recuerdo de familia.

José M. March

TRABAJOS RECIENTES SOBRE EL PENTATEUCO

Tres trabajos (1) de síntesis científica y cuidadosamente elaborados, vieron la luz pública en el campo católico el año 1928, acerca del origen y composición del Pentateuco. Los tres proceden de veteranos profesores, versadísimos en el tema que ventilan; los tres ofrecen un estudio de conjunto sobre las múltiples cuestiones que abarca el problema pentatéuquico; los tres, en medio de sustanciales analogías, presentan marcado sello personal, que los diferencia entre sí notablemente; juntos los tres, reportan, además, como independientes entre sí y simultáneos, la ventaja de exhibirnos con apreciable garantía el

---

(1) Bea, Augustinus, S. I., *Institutiones Biblicae*, scholis accommodatae. Volumen II. De Libris Veteris Testamenti. I. De Pentateucho. (VII-188)-4.°-1928. Precio: 12 l. E Pontificio Instituto Biblico, Romae.

Murillo, Lino, S. J., *El Problema Pentatéuquico.* (184)-8.°-1928. Precio: 10 p. Imprenta Aldecoa, Burgos.

Goettsberger, Dr. Johann, Professor an der Universität München. *Einleitung in das Alte Testament.* Mit 12 Bildern auf 4 Tafeln. (XVIII-522)-4.°-1928. Precio: 16 m. Herder & Co. G. M. B. H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau.

estado actual de una controversia, cuyo interés trasciende a la introducción, la historia y la exégesis bíblica. Daremos, pues, siquiera sea sucintamente, un análisis comparado de ellos:

Las *Instituciones* del P. Bea, alemán, Profesor en la actualidad del Instituto Bíblico, están redactadas en latín, con la mira de que sirvan de texto en Seminarios y otros centros eclesiásticos, y reúnen, a nuestro sentir, las características de un buen manual escolar: doctrina precisa y sólida, criterio recto, método riguroso, abundancia y selección de ideas, rica y bien tamizada erudición, estilo claro y conciso, presentación, en fin, tipográfica en armonía con el contenido y con las exigencias pedagógicas; sin que obsten fortuitas incorrecciones y aisladas deficiencias, propias de una primera edición, para inducirnos a modificar el laudatorio juicio, que leída con atención toda la obra, sobre el conjunto de ella hemos formulado.

Dándola ahora a conocer más en particular, mencionaremos que consta de tres partes: la primera, muy breve, versa sobre el nombre, índole y división de los cinco libros pentatéuquicos (pp. 3-8); la segunda, más amplia, prueba y vindica la autenticidad mosaica de los mismos (pp. 9-115), y la tercera, por vía de espécimen, explana y estudia selectas perícopas del Pentateuco (pp. 116-185).

En la primera parte, la división y argumento de los cinco libros—a lo que se agregan sendas listas de los principales comentarios modernos — se recomienda por su nitidez y por su didáctica sobriedad. Quizá sea intencionado que en la bibliografía del Levítico se cita la edición primera, de 1906, de Kortleitner, *Archaeol. Bibl. Summarium*, en vez de la segunda, sumamente acrecentada, de 1917.

La segunda parte, subdividida a su vez en tres interesantes secciones, expone y aquilata, en la primera, las razones en pro de la genuinidad mosaica del Pentateuco, deducidas de fuentes teológicas (pp. 10-24); pormenoriza y discute con amplitud, en la segunda, las teorías con sus principales fundamentos, que contra la autenticidad oponen los críticos, especialmente la escuela de Wellhausen (pp. 24-105), y concluye especificando, en la tercera, el modo concreto cómo el origen y composición del Pentateuco se puede crítica y sólidamente explicar (páginas 105-115).

A propósito de los argumentos de escritura y tradición se nos advierte que no se trata aquí de un punto libre, ni de un problema meramente históricoliterario, sino de una cuestión en absoluto teoló-

gica (p. 20). Por el testimonio de Jesucristo (Ioh. 5, 45-47) es de fe divina que Moisés escribió los vaticinios mesiánicos del Pentateuco, y por otros muchos pasajes del Nuevo Testamento sería temerario, cuando menos, negar que Cristo no atribuía también al gran legislador la composición, en sustancia, del Pentateuco todo (p. 13). Consta asimismo de fe divina que Moisés consignó por escrito aquellas porciones que expresamente el sagrado texto le adjudica en Ex. 17, 14; 24, 4-7; 34, 27; Núm. 33, 2; Deut. 31, 9, 24, etc., entre las cuales se halla (cf. Deut. 31, 9. 24; 2 Par. 34, 14) porción tan considerable como el Deuteronomio (p. 14). Análogo valor dogmático goza en este caso el consentimiento de los Santos Padres, de cuyo unánime testimonio sólo con temeridad podría alguien apartarse (p. 17). Estas conclusiones se ven confirmadas por el decreto de la Comisión Bíblica, del 27 de junio de 1906, decreto que prescribe las normas a que los católicos han de atenerse sobre el origen del Pentateuco. Con la interpretación de ellas se pone fin a la primera sección, siendo muy de notar el cuidado con que en esta y en otras muchas ocasiones se inculca al discípulo el sano criterio teológico, del que no se puede, sin detrimento, sustraer (cf. pp. 14-15, 22-24, 63-64, 72, 85, 87, 113-115, etc.).

Ni por eso se menoscaba un ápice la diligencia con que se investiga también el lado crítico, según lo atestigua patentemente toda la sección segunda. En ella, en pos de un histórico recuerdo a las anteriores teorías de los críticos, se detalla con precisión la de Wellhausen conforme a sus más modernas modificaciones; se describen los fundamentos de ella, filosóficos unos (la evolución), otros críticoliterarios (vario empleo de nombres divinos, diferencia de estilo y lenguaje, duplicados y contradicciones), históricos otros y arqueológicos; se analizan luego y se discuten cada uno de dichos fundamentos hasta hacer ver cuán insuficientes son para lo que los críticos pretenden de negar al Legislador hebreo la paternidad de los cinco primeros y más antiguos libros de la Biblia.

Egregiamente tratada está la cuestión de los nombres divinos, en la cual, a más de rebatir las falsas deducciones de Wellhausen, se procura explicar positivamente el empleo diverso de los nombres, no ya mediante la aplicación de un solo principio, sino de cuatro grupos de consideraciones psicológicas, linguísticas, religiosas y literarias, que habrán de escogerse o de juntarse según cada caso lo reclame (pp. 37-47).

La discusión de las minuciosas y múltiples objeciones lexicográficas, gramaticales y estilísticas hubiera resultado pedregosa y árida, a no haber logrado el P. Bea reducirlas metódicamente a pocos grupos y desvirtuar su fuerza probativa con oportunas normas y típicos ejemplos (pp. 47-61).

Para la solución e inteligencia de los duplicados se señalan también los principios orientadores, así teológicos como críticoliterarios, de los que se hace luego sabia aplicación a casos particulares (páginas 61-72).

Todavía más variado e interesante aparece el examen de las dificultades históricoarqueológicas. De paso, a la luz de la arqueología y de la historia bíblica, se vindica del modo más incontestable para los adversarios la genuinidad mosaica del Deuteronomio, de la legislación sacerdotal y de narraciones históricas, que con mayor encarnizamiento los críticos niegan a Moisés (pp. 73-105).

El fruto preparado en las secciones precedentes lo recoge y completa el autor en la tercera y última, que lleva por título: «Exposición positiva del origen y composición del Pentateuco.» Escudriñando el fin intentado por Moisés, las fuentes que utilizó, su labor personal en la redacción del Pentateuco y la suerte posterior del mismo, procura concretar en lo posible la manera cómo el complejo escrito salió de manos del gran Legislador, y qué modificaciones posteriores se pueden en aquél reconocer (pp. 105-115). Brilla en esta sección singular mesura, ecuanimidad y prudencia.

En la tercera parte, para antología y ejercicio de exégesis, se eligen perícopas de las más principales: los tres primeros capítulos del Génesis, el diluvio, la cronología de los Patriarcas y la del Éxodo, los vaticinios mesiánicos del Protoevangelio, profecía de Noé (Gén., 9, 25-27), promesas hechas a Abraham, Isaac y Jacob, predicciones de Jacob, de Balaam y la de Moisés sobre el Mesías profeta (pp. 116-185). Parte toda ella sumamente recomendable, porque no sólo toca la estricta interpretación, sino que se extiende a las numerosas y trascendentales cuestiones que se rozan con ella, ya apologéticas, ya dogmáticas e históricas, siempre atendiendo más que a la cantidad, a la calidad y exactitud, puesta la mira en que el alumno se afiance en hermanar el recto criterio teológico y exegético con los modernos adelantos de la erudición y ciencias auxiliares. No ocultaremos, sin embargo, que no encontramos ni probada ni digna de ser preferida la modalidad que pro-

pone para la explicación del Exámeron (p. 124 y cf. p. 118). También desearíamos ver más especificado y confirmado por qué hayan de ser, seguramente, glosas todas las veces que los filisteos se mencionan en el Pentateuco (cf. pp. 94 y 114).

* * *

La obra del P. Murillo no está, como la precedente, destinada para las prelecciones de cátedra, sino para dar a conocer ante el público docto el llamado problema pentatéuquico, presentando con imparcialidad y fuerza las razones que por una y otra parte se alegan, y examinando críticamente el valor de ellas para que el lector sepa con pleno conocimiento de causa y criterio fijo a qué adherirse. «Hemos preferido, se nos dice en el prólogo, la lengua española, a fin de hacer accesible la materia a todas las personas de cultura, porque a todas interesa y no puede menos de interesar vivamente tema de tan excepcional importancia» (p. 14).

El sabio autor, encanecido en el magisterio bíblico, ha tenido que internarse repetidas veces en el estudio de toda esta controversia. Hace más de treinta años la trató a fondo en el primer tomo de su grande obra en seis volúmenes, *Jesucristo y la Iglesia Romana;* dieciséis años más tarde, en 1914, la volvió a desarrollar, con amplitud de 166 páginas, en la Introducción a su acreditado comentario al Génesis; y, últimamente, con toda madurez de ingenio y sirviéndose de su largo profesorado en el Instituto Bíblico de Roma, la presenta de nuevo, muy enriquecida y esmeradamente trabajada.

«El trabajo va dividido en cinco secciones: en la 1.ª se exponen y analizan los fundamentos que la opinión tradicional presenta en favor del origen mosaico del Pentateuco; síguese en la 2.ª la exposición de las teorías modernas sobre el mismo; la 3.ª examina estas teorías; en la 4.ª se propone, en especial, la hipótesis grafiana, analizando sus argumentos; la 5.ª, finalmente, ofrece un resumen de los ensayos de conciliación excogitados por algunos católicos, examinando su valor y emitiendo su juicio sobre las bases en que aquélla debe descansar» (p. 14). A las secciones preceden unos *Prolegómenos*, en los cuales nos parece muy digno de recomendarse el «Breve sumario de la historia de la controversia» (pp. 19-26), donde sin recargos de erudición pro-

lija se designan muy bien los pasos y puntos culminantes en el desenvolvimiento histórico de tan complicada polémica.

La sección primera sobresale por el nervio y modo magistral con que se desarrollan las pruebas positivas en pro de la autenticidad mosaica del Pentateuco, tanto las externas o históricas como las internas o deducidas del texto mismo (pp. 27-79). Siguen las tres secciones centrales con la exposición y profunda crítica de las principales teorías heterodoxas (pp. 79-155). Y, por fin, otra sección donde se resumen y juzgan las hipótesis y las opiniones más o menos conciliatorias de algunos católicos: Von Hügel, Lagrange, Hummelauer, Brucker, Hoberg, Glatigny, Mangenot, Touzard, Höpfl (pp. 157-175).

Con la penetración y amplitud con que aparecen discutidas las aserciones de Touzard (pp. 163-172), nos hubiera en gran manera agradado encontrar igualmente analizadas las que sostiene el Dr. Sanda en su extensa monografía *Moses und der Pentateuch*, a la que con tanta frecuencia se remite el P. Bea.

Coronando la sección y el libro (pp. 175-181) formula sobre el debatido problema el P. Murillo su opinión personal que, en sustancia, se reduce a la admisión de fuentes escritas utilizadas por Moisés, al auxilio de secretarios o colaboradores bajo la inspección del gran caudillo y a pequeñas adiciones y glosas posteriores. El P. Bea, en cambio, restringiendo más la participación de colaboradores, recurre en modo ecléctico a diversos principios, fundamentados en disciplinas varias, ya históricas, ya arqueológicas, ya filológicas (Bea, pp. 114-115).

En el P. Murillo se advierte una elaboración propia y de robusta síntesis, nada vulgar. Se transparenta que ha leído y meditado mucho más de lo que indican sus citas, que no es amigo de prodigar. Puntualiza los razonamientos ajenos, deslindando hábilmente lo accesorio de lo principal, y en descubrir el lado débil de teorías infundadas o menos sólidas muestra pericia no menor. Hombre de vigoroso raciocinio, tan potente para la síntesis como para el análisis, y de vasta doctrina, perfectamente asimilada, esparce por doquier rico caudal de observaciones y enseña, como pocos, a formar criterio sano y fijo.

Sirve, además, *El Problema Pentatéuquico* de complemento e ilustración valiosa a *Institutiones Biblicae* del P. Bea. Éste se remite, en atención a la brevedad, a diversos autores, especialmente a Sanda entre los católicos; y entre los protestantes, con no sé qué preferencia — como se colige de las muchas veces que le cita o rebate — a Ed. Kö-

nig. Acude asimismo con preponderancia a escritores alemanes, justificada, sin duda, por el suelo donde vieron la luz tantas de las teorías que ha de refutar. Pues bien; la monografía del P. Murillo presenta reunido un egregio caudal de pensamientos y de datos que evita a los lectores de lengua castellana la lectura de muchos de aquellos escritores. A la par suministra al profesor y alumnos que utilicen el texto del P. Bea un poderoso subsidio con que afianzarse en el recto criterio, orientarse en pasajes difíciles y profundizar muchas cuestiones.

Véase, si no, por lo que difiere de Bea o por lo que le ilustra lo referente al proceso lógico e histórico de la crítica (pp. 79-97), al valor del testimonio de Cristo (pp. 30-33), a la lectura de la ley por Esdras (pp. 41-42), a los duplicados de Gén. 1-2 (pp. 106, 109-110), al empleo de los nombres divinos (pp. 114-118), a la unidad de santuario (pp. 137-145), unidad política en tiempo de los Jueces (pp. 131-135), juicio de opiniones novísimas (pp. 163-175).

* * *

Pasemos ahora a la publicación del Dr. Goettsberger, la cual, es verdad, no se limita al Pentateuco, sino que contiene una Introducción completa al Antiguo Testamento, encaminada a un doble fin: a proporcionar un texto apto para los estudiantes de Teología y a ofrecer al teólogo formado un libro que científicamente le informe de modo preciso y rápido sobre los problemas más actuales escriturísticos, a la vez que le indique las fuentes más importantes y asequibles para un estudio ulterior. En orden a este doble fin, exhibe, a más de las síntesis generales, las cuestiones particulares de mayor actualidad con sus diferentes soluciones, y juntamente, para cada caso, rica y selecta bibliografía moderna. Por otro lado, mediante una disposición técnica intachable, presenta en tipo grande las tesis y materias principales, en tipo menor las secundarias y desenvolvimiento de pruebas y en tipo más pequeño aún las notas bibliográficas.

Tres partes integran el volumen: 1) introducción peculiar a cada libro; 2) historia del canon; 3) texto y versiones del Antiguo Testamento; y cuatro excelentes índices le coronan: uno de autores, con más de un millar de nombres; otro, habilidosamente detallado, de materias; otro de voces hebreas, y el último, de pasajes bíblicos. Más cuatro buenas hojas de grabados.

De un cabo a otro del libro brilla una erudición diligentísima. No sólo se alegan innumerables autores y trabajos, sino con puntual exactitud la edición o el año y la primera y última página de las citas. El autor — que lleva ya explicados cincuenta y tantos semestres — está al corriente de las opiniones modernas y, muy en particular, de las que privan entre los escritores católicos y no católicos de su patria. Distínguese no menos por la densidad y multiplicidad, que esparce, de noticias, ideas, pareceres, textos e interpretaciones, mucho más de lo que promete el volumen; el cual ventajosamente engaña, ofreciendo copia de materias muy superior a la que podría uno, dada la mole del libro, esperar. Pues, merced a la destreza aunada del redactor y del editor se incluye tanta copia sin detrimento de la claridad, concisión y elegancia.

Nosotros, conforme a la índole de la presente Nota, nos fijaremos en el Pentateuco únicamente. Abarca lo concerniente a él desde la página 13 hasta la 118, y va subdividido en diez nutridos párrafos. Isagógicos o preliminares los tres primeros, enumeran los comentarios, pormenorizan, de sobra quizá, el argumento de cada libro y definen el problema pentatéuquico: éste, en esencia, consiste en si nuestro Pentateuco proviene del tiempo y persona misma de Moisés, o si debe, en conjunto, su origen a cuatro grandes documentos, muy posteriores y de época desigual, que se unieron en su forma de hoy después del cautiverio babilónico.

Los otros siete párrafos estudian los caracteres estilísticos (repeticiones, incoherencias de contexto, uso vario de nombres divinos, diversidad de giros y de voces), testimonios y tradición a favor de la genuinidad mosaica e indicios intrínsecos en pro y en contra de ella, historia de la crítica del Pentateuco, esquema de la teoría de Graf-Wellhausen, Libro de la Ley al tiempo de Josías y al de Esdras, señales de evolución en las leyes pentatéuquicas (lugar del culto, sacerdotes y levitas, ritos sacrificales, instituciones varias), y, finalmente, estado actual de la controversia.

De los párrafos introductorios notaremos que el argumento se especifica en forma muy minuciosa y fragmentaria con la mira de poner así más de bulto las desigualdades de contexto y las adiciones. Es verdad, esto se logra. Pero es de temer que esa anatomía, semejante a la disección de un cadáver, oscurezca y oprima la vital unidad de conjunto que reina, ciertamente, sobre todo en el Génesis.

El párrafo consagrado a la historia de la crítica y controversia (pp. 61-78), por su riqueza de información, por su exactitud, gradación y datos bibliográficos es de lo más eximio que contiene toda la Introducción.

En casi todos los otros párrafos la manera de proceder viene a ser ésta: presenta el escritor por separado los argumentos y las objeciones de los críticos, pesando su valor y el de las réplicas en contrario; después, por otra parte, las razones y dificultades de los que el autor llama conservadores, tasando asimismo el alcance y fuerza que ellas le merecen o aduciendo los reparos que a ellas se oponen. Con esto da con frecuencia por terminada su labor sin que se vislumbre en ocasiones cuál es puntualmente su sentir personal, ni a qué deba el lector en definitiva atenerse.

En ciertos casos también, quizá más de uno experimente la impresión de que las dificultades aparecen reforzadas y más bien atenuadas las soluciones. Así, en la cuestión capital de los duplicados se asegura que la manera cómo la exégesis conservadora los rechaza o explica, «en modo alguno satisface en los más de los casos» (*In den meisten Fàllen befriedigt..... keineswegs*, p. 29). Al enumerar las incoherencias del contexto se concluye aseverando que numerosos indicios, que difícilmente se pueden negar, hablan en favor del sistema redaccional, que los críticos propugnan (p. 30). Restríngese la fuerza probativa de clásicos testimonios: del célebre de Jesucristo en Ioh., 5, 45-47, dase por legítimo y preferible que el Salvador se acomodó allí al error de los oyentes sobre el origen mosaico del Pentateuco (pp. 50-51); señálase también por legítimo, no por preferible, que el poner el Deuteronomio las leyes en boca de Moisés y el atribuírse a éste tantas veces en el Pentateuco actividad literaria, bien puede ser todo una ficción semejante a la que hace intervenir a Salomón en el Eclesiastés o la Sabiduría (pp. 44 y 88).

En el postrer párrafo, al describir el estado de la controversia en nuestros días, se muestra el autor descontentadizo del éxito logrado hasta ahora; por lo cual recomienda nuevo estudio y paciente análisis de los textos, antes de encontrar la teoría-puente que salve la distancia que media entre el genuino Pentateuco mosaico y su forma actual.

De las contadas erratas que hemos advertido (pues la labor tipográfica es esmeradísima), la principal es la que hace a David, de la tri-

bu de Benjamín, nombrándole, por material equivocación evidentemente, Benjaminita, en vez de Betlemita (p. 105).

* * *

Del cotejo de las obras analizadas se desprende que todas tres, cada una por su camino, profundizan en la cuestión que tocan y la consideran desde el punto de vista científico, conviniendo las tres en rechazar las tesis fundamentales de la escuela crítica.

Para la cátedra, por el método, doctrina y criterio, nos satisface el libro del P. Bea. Para rebatir las aserciones erróneas de los críticos, para orientarse con seguridad y solidez y arraigarse en un criterio firme, tradicional y puro, juzgamos eminente el trabajo del P. Murillo. Para el conocimiento de opiniones y dificultades, así como también de la historia, prestará particulares servicios, mayores tal vez que como manual de texto, la erudita introducción del Dr. Goettsberger.

* * *

Aunque no procedente de las filas católicas, sino del campo judío, otro libro (1) sobre el Pentateuco presentaremos, digno de mención, debido a la pluma del que fué algunos años catedrático de Lengua y Literatura Rabínicas, en la Universidad Central, el Dr. Abraham S. Yahuda.

Conforme a como el encabezamianto de la obra lo insinúa, el trabajo es fundamentalmente filológico: *La lengua del Pentateuco en sus relaciones con el egipcio*. Pero alrededor de la filología se agrupan copiosos datos de arqueología, historia y literatura egipcias, incidentales cuestiones de crítica y problemas numerosos sobre interpretación del texto sagrado.

Este primer tomo — no se nos advierte de cuántos constará la obra — investiga lo concerniente a las narraciones desde Gén. 1 hasta Ex. 15; si bien, invirtiendo el orden cronológico, estudia en la primera

---

(1) YAHUDA, A. S., *Die Sprache des Pentateuch* in ihren Beziehungen zum Aegyptischen. Erstes Buch. Mit einer hieroglyphischen Beilage. (XXXII-303-16*)-4.°-1929. Precio: 22 m. Walter de Gruyter & Co. Berlin und Leipzig.

parte la época egipcia, o sea, la historia de José y la del éxodo; mientras que en la parte segunda se extiende por toda la época antiegipcia, a saber, los tiempos primitivos y los episodios patriarcales.

Extensamente nos describe el autor en el prólogo y en la introducción el punto de vista en que se sitúa para proceder a sus investigaciones. Al entrar, dice, los israelitas en Egipto llevaban consigo un dialecto cananeo, meramente hablado; al abandonar aquel país acaudillados por Moisés, cuentan ya con una lengua escrita, literaria y formada, el hebreo clásico del Pentateuco. ¿Bajo qué influjo, pues, se operó ese cambio? El tránsito de una lengua, de primitiva y meramente hablada a escrita y culta, se suele verificar, o bien por evolución autóctona lenta y gradual, sin descontar por eso influencias, lentas también, de pueblos vecinos de mayor cultura, o bien merced a felices circunstancias, de manera repentina y rápida por el contacto con una civilización adelantada y rica, especialmente si se interpone para la sabia asimilación de los elementos culturales algún genio o talento extraordinario. Este segundo modo es el que ha servido de idea directriz al doctor Yahuda, quien cree podernos palmariamente demostrar que el dialecto cananeo de los inmigrantes israelitas se transformó, mediante influjos numerosísimos de la lengua y civilización egipcias, en el hebreo escrito y literario del Pentateuco.

En orden a patentizar esta su tesis, se fija el alentado autor en múltiples vocablos, frases, giros y construcciones sintácticas, en términos técnicos, en típicos tropos y figuras de dicción, en otros fenómenos lingüísticos del Génesis y Éxodo, y no menos en los pensamientos y modalidades que se reflejan principalmente en las narraciones bíblicas de los tiempos primitivos. Para cada cosa de éstas busca luego, explorando por el vasto campo de la Egiptología, su correspondiente ilustración o paralelo egipcio, aduce y puntualiza — por separado y en grupos metódicos — las pruebas, sintetiza el resultado de sus deducciones y concluye persuadido de haber salido airoso con su intento y asentado sobre sólida base su teoría, cuya definitiva vindicación completará y robustecerá en trabajos ulteriores.

Innegables y reconocidas de tiempo atrás son ciertas influencias del Egipto que aparecen en episodios como los de la vida de José y las plagas, por no citar más que los ejemplos más célebres. Pero el Sr. Yahuda, diligente investigador y docto egiptólogo, se complace en exhibirnos una larga y no sospechada serie de otras nuevas análo-

gías e influjos. El lector, sin embargo, imparcial y reflexivo que penetre y pondere tanta copia de alegaciones y eruditas pruebas, ¿participará de la convicción del autor?

Ideas utilizables, sin duda, encontrará no pocas y puntos de vista sugestivos; asimismo rica copia de textos egipcíacos, aclarativos de locuciones y modismos hebraicos. Tropezará, en cambio, a la vez, con aserciones peregrinas y chocantes, cuyos fundamentos con frecuencia distará de hallar convincentes y satisfactorios.

Y esto por lo que respecta a la parte filológica y principal. Porque en la exegética, donde a menudo interviene, es menos feliz el hebreo orientalista. Sin contar el criterio con que siempre califica de legendarios y ficticios todos los relatos de los once primeros capítulos del Génesis *(Die Genesissagen)*, no son pocas las bizarras concepciones que al escritor sacro atribuye, a todas luces insostenibles. Vayan dos muestras:

La relación bíblica concibe situado el paraíso en un oasis al extremo occidental del mundo; detrás, junto al oasis, está la línea del horizonte; delante, a modo de inmenso desierto, la tierra toda. Del paraíso sale un río, cuyas aguas, después de sumirse bajo tierra, brotan en distintos puntos del orbe, dando origen al Eufrates, Tigris, Nilo egipcio y Nilo núbico, los cuatro más importantes y conocidos ríos del narrador sagrado (pp. 158 s. y 175). — Gén., 2, 19, refiere que de la tierra roja formó Dios figuras de animales del campo y de aves, estatuas inanimadas que iba luego presentando a Adán. Éste pronunciaba ante cada una la expresión «alma viviente», y al punto *automáticamente* e *ipso facto* (son frases del expositor Yahuda) las inertes figuras eran de Dios convertidas en animales vivos (p. 142 s.).

Esmerados y copiosos índices: el general de materias, el de citas bíblicas, los cuatro filológicos de voces hebreas, arameas, árabes y acádicas facilitan el manejo del libro, excelentemente presentado y enriquecido, en gracia de los especialistas, con un apéndice de 16 páginas de textos jeroglíficos.

Sandalio Diego

Universidad Pontificia de Comillas.

BIBLIOGRAFÍA

DEININGER, FRANZISKUS, O. S. B., Dr. Theol. *Johannes Sinnich, Der Kampf der Löwener Universität gegen den Laxismus*. Ein Beitrag zur Geschichte der Moral Theologie. (418)-4.º-1928. Precio: 12 m. L. Schwann, Druckerei und Verlag, Düsseldorf.

Obra interesante que da idea teórica y prácticamente de la lucha de escuelas en los siglos XVII y XVIII, haciendo sentir el calor de aquellas discusiones en el campo teológico.

Como ya se deja entender por su título, se ensalza en ella la labor contra el laxismo realizada por el famoso profesor de la Universidad de Lovaina, muerto en 1666, cuya principal obra lleva el siguiente título: *Ioannis Sinnichii Corcagiensis Iberni Sacrae Theologiae in Academia Lovaniensi Doctoris, Ordinarii Professoris, et Maioris Collegii Theologici Praesidis, Saul Exrex, sive de Saule, Israeliticae gentis Protomonarcha, Divinitus primum sublimato, ac deinde ob violatam religionem principatu vitaque exuto. In Typum Regum ac principum temerariae Religionis Reorum, ideoque caelitus animadversorum, vel animadvertendorum*..... Editio secunda. Lovanii, 1665 (1). La misma es la que ha servido más especialmente al R. P. Deininger para hacer su trabajo a la vez crítico y apologético.

Crítico en especial es su trabajo, en el sentido mejor de la palabra, en cuanto muchas veces declara que S. violentaba textos de San Agustín, de Santo Tomás y de otros; apologético en cuanto todo el estudio parece concentrarse en una tesis en favor de S. y en contra de la mayor parte de los escritores de Cursos de Teología Moral, que vienen como acusados de ligereza por haber repetido que S. defendió la proposición condenada por Alejandro VIII después de la muerte de S.: *Non licet sequi opinionem (probabilem) vel inter probabiles probabilissimam (D. B.*, n. 1.293).

No queremos escatimar al famoso Doctor irlandés las alabanzas que en esta obra profusamente se le tributan por su amor a la verdad. El lector hallará en ella pruebas inequívocas de la rectitud de S. (2).

Contiene la obra tres partes. La primera, *Lovaina y S.*, fuera de la biografía de éste, contiene noticias interesantes acerca de la Universidad Católica, si bien éstas más que una exposición directa forman el fondo del cuadro para ponèr más de relieve la figura de S.

---

(1) La mencionaremos con las siglas *SE.;* y naturalmente a Sinnich con S.

(2) No creemos que los Moralistas entiendan llamar a S. hereje, al apellidarlo jansenista, sino fautor de Jansenio, como de esta misma historia resulta haber sido.

La segunda parte se intitula: *El problema de la ignorancia como base de la doctrina de S.*

No convenimos con el autor en aprobar la confusión que hace S. entre la ignorancia y la probabilidad; pero nos parece muy bien el estudio final, en que se demuestra que las autoridades aducidas por S. para probar que no hay ignorancia invencible de la ley natural no tienen valor crítico en el sentido que las entendió S.

Llamaremos en particular la atención en esta segunda parte en un punto capital de la síntesis de la misma que el autor propone (p. 133). Ha rechazado una acusación de bayanismo hecha contra S., y prosigue así: «Etwas näher scheint Sinnich dem von Alexander VIII verworfenen Satze zu kommen.» La proposición es ésta: *Tametsi detur ignorantia invincibilis iuris naturae, haec in statu naturae lapsae operantem ex ipsa non excusat a peccato formali (D. B.*, n. 1.292), y prosigue el autor dando la razón de haber dicho que S. va a dar hasta cierto punto en este error: «Ist auch hier theoretisch eine entschuldbare Unkenntnis in Dingen des Naturgesetzes zugebilligt, praktisch wird sie geleugnet, und praktisch und theoretisch leugnet eine solche auch Sinnich.» Nos parece inverosímil, al mismo tiempo que lo vemos, que se haya reducido la proposición condenada a la mera suma de dos proposiciones, una teórica, y otra práctica. Tenemos por cierto que lo condenado en esta proposición no es que haya o no haya teórica o prácticamente ignorancia invencible en materia de ley natural, sino que supuesto que en algún caso haya tal ignorancia en todo el rigor de la palabra invencible, el obrar conforme a la misma ignorancia invencible sea pecado en el sentido estricto de la palabra.

Por lo que se verá luego no nos empeñamos en una defensa de S.; pero en este punto, enseñando él tan de propósito (*SE.*, l. 1, c. 96) que no hay ignorancia invencible de la ley natural, su doctrina no tiene que ver inmediatamente con esta proposición, a lo que entendemos. El decir acerca de la misma que «prácticamente viene negada en ella la ignorancia invencible de la misma ley natural», explica muy poco su sentido, y aun positivamente lo complica.

La tercera parte del libro, que es la más principal, según indica su título (*Sinnichs Antilaxistische Lehre*), por comparación con el de toda la obra, empieza por un estudio directo sobre la posición de S. con respecto al probabilismo.

El autor, en las dos últimas páginas del texto, presentará como fruto muy apetecido de su trabajo lo siguiente: «Die in den Moralhandbüchern vertretene Behauptung, Sinnich sei der Urheber des absoluten Tutiorismus bzw. der tutioristischen Formel vom Ungenügen der opinio probabilissima zur Sittlichkeit des Handelns, wird in dieser uneingeschränkten Fassung als nicht berechtigt zurückgewiesen», etc.

Y pues no nos parece exacto que haya obtenido este resultado, vamos a discutir la defensa que el R. P. Deininger hace del héroe contra los Moralistas, fijándonos en lo que puede llamarse el centro de gravedad del libro (pp. 196-198), por converger todo hacia lo mismo, que es defender a S. de tan repetida acusación.

Reduciendo, pues, la cuestión a la interpretación necesaria de textos estampados hace casi tres siglos, expondremos dos cosas: 1) que el lugar estudiado ahí por el reverendo Padre, prueba en su contexto que S. defendió la proposición *Non licet sequi opinionem (probabilem) vel inter probabiles probabilissimam;* 2) que la defensa de S. hecha aquí por el docto benedictino no hace probable lo contrario.

1) Evidentemente necesitamos reproducir las palabras de S. estudiadas por el reverendo Padre. Son éstas: «Nemo nescit, humanam quamcumque opinionem, eo ipso obnoxiam esse periculo erroris, quod non transcendat limites probabilitatis. Si igitur contingat eam reipsa errare, prout contingere potest, quisquis ei se in operando vel otiando conformaverit, opinione falsa decipietur. Non ergo ad vitam, sed ad mortem verget: dicente Lactantio: «In aeternum stultitiae paena subeunda est, si aut persona inanis, aut opinio falsa deceperit» (Lactant., lib. 3, c. 13). «Ubi notatu dignum est Lactantium loqui non de opinione improbabili, sed simpliciter de falsa: *qualis potest esse ea, quae non solum probabilis, sed etiam inter probabiles probabilissima exsistit.* Sicut enim opinio sive minus probabilis, sive etiam minus quam probabilis, potest esse vera: ita ex adverso opinio probabilior, vel etiam probabilissima potest esse falsa. Quamdiu ergo inter limites probabilitatis haeretur, errandi periculo non plene obviatur. In materia autem morum necessaria, prout ex Lactantio mox audivimus: «Si quid fuerit erratum, vita omnis evertitur» (l. c. lib. 3, c. 7). Cui doctrinae favere plane videtur Augustinus, dum enumeratis aliquot peccatorum divinae legi adversorum generibus ait Catechumeno quem instruere satagit: «Cum videris multos non solum haec facere, sed etiam defendere; atque suadere; tene te ad legem Dei, et non sequaris praevaricatores eius. Non enim secundum illorum sensum, sed secundum illius veritatem iudicaberis» (Aug. de Catech. Rudibus, c. 25).

Tal es el lugar de S. hasta donde lo transcribe el R. P. Deininger, quien ya nos advierte que la autoridad de San Agustín no hace al caso.

Añadiremos, de nuestra parte, que evidentemente las palabras del Doctor de Hipona no se refieren a verdaderos moralistas de probada doctrina, ni a opiniones sólidamente probables, contra lo que él había enseñado. Y lo mismo afirmaríamos si fuese menester hablar aquí a propósito de Lactancio.

Siguiendo la lectura de S. encontramos a renglón seguido una tercera autoridad, añadida con el mismo objeto, la de San Gregorio Nacianceno (1), de que sin duda se ha de repetir lo dicho acerca de la de San Agustín, y acaso por esto no la copió el docto benedictino.

Y con la cita de San Gregorio pone S. punto final a su c. 95.

Mas ¿será cierto que S. defiende lo que dijimos, y habrá recordado el lector al ver las palabras del mismo, siendo así que para defenderlo vienen tan mal aplicadas semejantes autoridades?

Vamos a demostrar la respuesta afirmativa a esta importante pregunta.

Desde luego, los mismos textos aducidos por S., aunque tan mal aplicados, nos convencen plenamente de que se trata de la propia moralidad de las acciones humanas, y de llenar alguna condición general de todas ellas para que no constituyan un pecado que Dios castigue; y que no se trata de casos particulares en que según los

---

(1) «Similiter quoque Gregorius Nazianzenus cum ei obiiceretur multitudo contra eum sentientium, atque eius vivendi modum improbantium (Orat. 27): Quid vero, inquit, mea interest, qui rei veritatem magis curo, imo solum curo? Hoc enim vel me commendaverit, vel absolverit; hoc miserum vel beatum reddiderit. At quid aliis videtur, nihil ad nos, quemadmodum nec alienum somnum. Non ita aliis videtur, ais. Quid vero? An iis qui vertigini correpti sunt, terra fixa et stabilis esse videtur? An ebriis sobrii integra mente esse, etc., etc.»

mismos probabilistas no se puede aplicar la teoría del probabilismo, y en que no se puede decir, en caso de verdadera duda, *Libertas possidet.* Así que es manifiesto que las palabras de S., *In materia morum necessaria*, significan simplemente, *en tratándose de no pecar*, que es lo más necesario para salvarse o agradar a Dios.

Esto supuesto, como no puede menos de suponerse, el texto es claro para enseñar la proposición condenada, y no sólo para que se pueda ésta deducir materialmente del mismo.

A la verdad, S. nos dice ahí que mientras una opinión no trasciende los límites de la probabilidad, quien la siga se expondrá al peligro de pecar, en el sentido propio de esta palabra, es decir, con responsabilidad y mereciendo el castigo; y evidentemente se sobrentiende que proceder así es inmoral.

Además, toda la discusión de S. gira alrededor de esta cuestión, a saber, de si será o no lícito seguir lo probable, mientras *inter limites probabilitatis haeretur*, o por probable que sea, aunque sea probabilísimo, y en estas condiciones enseña S. que quien siga lo probable, merecerá castigo, según las palabras de Lactancio: *Si quid fuerit erratum, vita omnis evertitur;* exponerse a lo cual es evidentemente ilícito. Luego S. enseña que, *Non licet sequi opinionem (probabilem) vel inter probabiles probabilissimam.*

Mas no sólo por el supuesto que todo moralista hace con el mismo S. al leer el c. 95 en cuestión, se ve que éste contiene el mismísimo error condenado, que acabamos de copiar; sino mucho más resalta que lo contiene por otro error que el mismo S enseña en el c. 96 para declarar lo dicho en el 95 (1).

Porque desde el principio del c. 96 se ve que S. defiende una perfecta equipolencia, en orden a la conciencia para proceder, moralmente, entre la ignorancia y la probabilidad; y como en lo sucesivo no admitirá, al menos en derecho natural, que la ignorancia excuse de pecado formal, así tampoco servirá a su parecer para que se proceda moralmente ninguna probabilidad, que no es para S. sino un paliativo de la ignorancia.

En donde, por una parte, resalta que en realidad S. enseña que la probabilidad de una opinión no puede justificar la acción ejecutada conforme a la misma; y por otra se ve que este error lo deduce él mismo, como consecuencia necesaria del otro que en el c. 96 enseña. Nótense las siguientes palabras: «Consequenter censere debent (los que según él no admiten que pueda haber ignorancia invencible acerca de cosas de ley natural) probabilitatem opinionis ea subnixae, nequaquam excusare opinantem.»

Que las autoridades o autores clásicos a que recurre aquí S. no los aduzca con

---

(1) Para que se note la concatenación que en la mente de S. existe entre su doctrina del c. 96 y el sentido que hay que dar al 95, ponemos a continuación el principio del c. 96. Dice así: «Huic doctrinae elucidandae serviet sententia Doctorum de ignorantia rerum agendarum. Ubi enim haec excusat a culpa, etiam probabilitas opinionis ea subnixae excusare poterit; secus ubi illa non excusat. Quapropter quotquot censent, ignorantiam iuris saltem naturalis non excusare a culpa operantem ex ipsa, consequenter censere debent probabilitatem opinionis ea subnixae nequaquam excusare opinantem, et ex tali sua opinione quantumvis probabili operantem. Censent porro illud authores classici, quorum sententiam in negotio salutis aeternae nemo prudens contempserit aut contra eam operans securum se esse existimaverit. Ex his est Augustinus.....»

buena crítica o inteligencia del verdadero sentido que tienen, muy bien lo demuestra el R. P. Deninger (p. 109 y s.).

Esta trabazón de las erróneas opiniones rigoristas de S. vuelve a ponerse de relieve en el principio del c. 97. Basta leer, pues dice así: «Durum sane videtur, sinon etiam temeritati proximum, adversus tot ac tantorum Tractatorum veterum pariter ac recentiorum *concordem sententiam* (él mismo subraya) recalcitrando, non modo ignorantiae excusationes in materia iuris divini etiam naturalis astruere, sed impeccantiae quoque securitatem ignoranter delinquentibus polliceri.» Y diciendo que esto hacen los modernos defensores de las probabilidades, añade: «Quamquam enim ii libentius ac frequentius in suis scriptis atque colloquiis utantur nomine opinionum, quam ignorantiarum: velint tamen nolint, coguntur fateri, opinionum quantumvis plausibilium dictamina, nihil aliud esse, quam ignorantiarum symptomata.»

Creemos que lo dicho basta para una demostración directa y positiva de que S. enseñaba lo que después fué condenado en la proposición: *Non licet sequi opinionem, etc.* Y como se sospechará por lo dicho, semejante demostración se podría ampliar muchísimo.

Mas hora es ya de declarar que la defensa de S. que nos ofrece en este punto el R. P. Deininger no la desvirtúa en nada.

2) Reconocemos la habilidad de la defensa de S., que consiste en unas pocas indicaciones encaminadas simplemente a hacer dudar acerca de lo que afirman los Moralistas (1), más que a demostrar lo contrario; sino como diciendo, ya que se puede dudar de que incurriese S. en tan grave error, no es justo que sean los Moralistas tan severos para con él (2).

Mas lo único que ahí resalta es que el erudito autor duda, y que quiere que los demás duden, pero no resalta la razón de dudar.

Y aún es de añadir, que el hecho de dudar el autor queda gravemente desvirtuado por la manera como ha presentado la opinión de S., porque nos llama mucho la atención éste que nos parece singular procedimiento, que en la presente obra primero se estudia el c. 96; y aquí (pp. 196-198), como separado de aquella falsa teoría que confunde en el orden moral la ignorancia con la probabilidad, se ofrece el texto recriminado por los Moralistas, cual si hubiera sido escrito por S. sólo contra alguna opinión más o menos laxa de Caramuel, principal contrincante de S. (p. 197). Cuando el doc-

---

(1) El autor hace muy bien en reconocer que los tratados de moral están contestes en presentar a S. como tuciorista absoluto. Pero luego cercena mucho el valor de la autoridad de los Moralistas en este punto, dando a entender que son meros repetidores de lo que dijo el P. Viva, que aunque autor muy documentado no pasa de ser un solo testigo. Hubiera sido más exacto citar en concreto los Moralistas más conocidos. No es verosímil que todos o la mayor parte se hayan contentado con hacerse eco de lo que encontraron en Viva. La moral de Ballerini-Palmieri, por ejemplo, es obra de tal contextura, que parece de suyo protestar contra tal imputación. Quien vaya a ver el lugar en que de S. tratan Bouquillon, Tanquerey y Frius quedará asombrado de ese juicio rigoroso contra los Moralistas católicos. Y sobre todo, quien conozca a varios de los hoy día mejor reputados, viendo su diligencia de verdaderos investigadores críticos, no podrá menos de persuadirse que el autor sufrió aquí una distracción.

(2) «Dann müsste das Urteil über Sinnich anders lauten, als dies heute der Fall ist. Dem Moraltheologen aber dürfte es zur gerechten Pflicht werden, die durch das heilige Offizium verurteilte These des absoluten Tutiorismus nicht mehr *ohne weiteres* (el mismo autor subraya) dieser Stelle Sinnichs gleichzusetzen» (p. 198).

to teólogo benedictino pregunta en definitiva, como razón suprema de su duda: «Ob mit dem Begriff, «materia morum necessaria», das vorweggenommen werden soll, was der heutige Probabilismus bei der sittlich erlaubten Anwendung seiner Regeln fordert?», echa en olvido el principio del c. 96, que da la respuesta afirmativa a esta cuestión, hablando en general *de ignorantia iuris saltem naturalis*, que ciertamente comprende muchísimos casos a los que todos aplican hoy día la teoría del probabilismo. Así que pierde mucho de su peso la duda que la presente obra levanta sobre el particular.

Además, esta misma duda, tal como se formula, por sí misma se desvirtúa. Recuérdese que se trata de comparar con las teorías de la moral contemporánea un texto del siglo XVII. Este, naturalmente, está escrito en la lengua corriente entre los Moralistas de nuestros días. Estos lo examinan, y todos entienden que contiene un grave error. ¿El preguntar dudando si lo contiene o no, será una prueba de que hay que dudar? Creemos que de ninguna manera.

Ni es mejor fundamento para la duda el afirmar que, «Sinnich *unterbricht* (subraya el autor) den Gedanken im entscheidenden Moment. Die letzte Folgerung zieht er nicht. Das «ergo» bringt nicht die Lösung, die nach dem vorausgehenden erwartet werden müsste». Porque en primer lugar, como hemos visto, hay que reconocer que S. prosigue después del texto aducido explicando el sentido de lo que en él afirma. En segundo lugar, en estas explicaciones expresa de muchas maneras la errónea deducción. Y por fin esta consecuencia es la misma que en la forma Escolástica, que S. profesa no seguir, se expresaría con un *Ergo* terminante, que no hay que exigir de nadie cuando ya habla claro, como hablaba S., según da a entender aquí mismo su hábil defensor.

Sólo vemos que se nos podría objetar en favor de S. lo que nuestro autor ha dicho (p. 193) probando que S. admitió en casos concretos el uso de una opinión simplemente probable, y por ende todo el sistema probabilista. En efecto, leemos en *SE.*, l. 1, c. 67 § 260: «Neque enim peioris conditionis censeri debent Summi Pontifices, quam caeteri homines; quibus subinde licitum est in praxi procedere secundum probabilem sententiam, ei etiam opinioni adversam, quam speculative reputant veriorem. Ad hunc ergo modum potuit Ioannes XXII, canonicare Sanctos contra propriam suam opinionem.»

Contra este argumento, sin entrar en una explicación directa del texto, que nos llevaría demasiado lejos, a propósito de otras opiniones de S., bastará advertir lo que sigue. No vale la consecuencia deduciendo que S. no habrá defendido el rigorismo absoluto, cuando en ocasiones se ha mostrado condescendiente con el uso de tal o cual opinión probable. El hecho de que lo defendió anula esta consecuencia. Además, dada la naturaleza de este error del rigorismo absoluto, no una, sino muchísimas veces tuvieron que contradecirse S. y cuantos lo hayan defendido. Este es el carácter propio de aquel error, hacer imposible la vida moral, si a él hay que atenerse y hacer atener a los demás. De manera que aunque no hubiese un hecho semejante como el aducido para admitir que S. se contradijo, habría que presuponerlo; y, por consiguiente, la dificultad no disminuye la evidencia de los textos.

Visto esto, sinceramente confesaremos no convenir tampoco en otros puntos de vista con el sabio benedictino; nos referimos, sobre todo, a las múltiples causas que

se señalan del laxismo. Se discurre (pp. 42-45) sobre la relación entre el laxismo y el nominalismo (que no sabemos que reinase en los días de S.), el humanismo y el absolutismo. A propósito del último se exagera la nota sin pruebas; y, lo que es más discordante, se hacen recaer sospechas de laxismo sobre el Doctor Eximio, P. Francisco Suárez, por haber explicado mejor que nadie lo relativo a la llamada ley penal (1).

Incidentalmente también nos encontramos con el pelagianismo (p. 111) como fuente corrompida de ese vago sistema, no sabemos si laxista o probabilista, que tanto combatió S. Maravilla causa que no se indique un origen más inocente y obvio del verdadero laxismo, que fué la exageración en las sutilezas metafísicas, que a mediados del siglo XVII hizo decaer la Escolástica. En el eruditísimo Caramuel, precisamente más que en otro alguno, hay que reconocer esta causa del desacierto, y prescindir de otras indicadas en esta obra, por otra parte tan interesante para los eruditos. Y, en suma, si es buen argumento para excusar a S. (p. 76) saber que mereció la amistad de Inocencio X, no mereció menos la de Alejandro VII, el adversario de S., Caramuel, y otros que no exponemos para no traspasar los límites de una nota bibliográfica.

Concluímos, pues, recordando lo que ya muchos notaron, y es, que la diferencia radical existente entre el laxismo y el probabilismo queda muchas veces envuelta en una lamentable nebulosidad en esta producción de crítica alemana, nebulosidad debida al autor de *SE.* Pero en honor del sabio benedictino, que ha desenvuelto tan espinoso tema, hay que hacer constar que advirtió el defecto ordinario de *SE.* de refutar a la continua sus adversarios arguyendo ad hominem, sin precisar bastante las afirmaciones que impugna. S. incurre en este defecto, en especial cuándo combate toda clase de restricción mental (*SE.*, l. 1, c. 104, 105), acabando por hacer responsable a Lessio de remotísimas consecuencias de que se habla en historias no tan críticas sobre los ritos chinos.

Lástima que el autor de la presente obra no siempre se librase de la sugestión que causa un nombre ilustre, muy apreciado, interesándose por las mismas doctrinas que en principio reconoce exageradas.

L. Teixidor

---

(1) Como no decimos que trate el autor con palabras explícitas a Suárez de laxista, sino que hace recaer sobre él sospechas de laxismo, explicaremos el juego, que pensamos fué involuntario por parte del R. P., con que a eso él mismo llega. Se está esforzando por probar que el absolutismo lleva como por la naturaleza misma de las cosas al laxismo, y a falta de otra prueba más concluyente escribe (p. 45): «Es ist jedenfalls eine bezeichnende Tatsache, dass die Fragenach Existenz und Möglichkeit der sogenannten Pönalgesetze gerade in der Zeit der absolutistischen Willkürherrschaft der Fürsten die lebhafteste Erörterung fand. Franzisco Suarez († 1617) ist «derjenige, welcher am ansführlichsten die Frage behandelt» 41. Der Absolutismus vollzog den ersten Bruch mit der Vergangenheit; die laxistischen Bestrebungen trieben desgleichen zu einem Bruch auf sittlichem Gebiet», etc. Y ni una palabra tan sólo para indicar que no se trata de un hecho de laxismo, sino tan solamente de una comparación, *como pudo querer el escritor*; antes todo el contexto hace pensar que se habla de un caso sabido de laxismo. Porque a creer esto lleva la transición, *Es ist jedenfalls*, como si dijese, aunque no hay la demostración general, mas hay ejemplos. A lo mismo conduce al lector todo el primer período citado, metiendo como una especialidad de aquellos tiempos lo de la ley puramente penal. Y aún se expuso más el autor a obtener el mismo infeliz resultado en el ánimo del lector, cuando añadió incontinenti aquel paralelismo por oposición entre el absolutismo y el laxismo. El lector versado en el asunto suplirá mentalmente lo que olvidó el autor; el poco entendido en Teología supondrá sin más inquirir que se trata de un laxista. Así que queda demostrado que con ese modo de decir se hacen recaer aquellas calumniosas sospechas sobre tan gran Teólogo.

MITZKA, FRANZ, S. J. Privatdozent an der Universität Innsbruck. *Die Glaubenskrise im Seelenleben*. (60)-8.°-1928. Precio: 1,10 m. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck-Wien-München.

Interesantísimo folleto, el segundo de la serie para la revista *Seelsorger*. Esta es mensual, de homilética adaptada al tiempo, espíritu litúrgico y práctica de la cura de almas. El escrito que anunciamos es de gran actualidad, pues toca las más variadas dificultades que ofrece la crisis de la fe en tantas conciencias. He aquí su contenido: I. Idea de la crisis religiosa en el espíritu.—II. Formas múltiples de esta crisis: 1) Duda patológica; 2) Duda en el transcurso de los años, podríamos decir, por el escándalo del mundo incrédulo; 3) Duda puramente intelectual, de la que afirma con razón el ilustrado autor, que es mucho más rara de lo que se cree; 4) La duda contra la piedad religiosa, o por antipatía a ciertas devociones; 5) La duda en el terreno de la Moral; 6) La duda sentimental; 7) La radical (Nihilística); 8) La crisis latente o duda vaga. — III. La duda en la fe y la lógica del pensamiento: 1) La formación de la fe; 2) Juicio de la duda según su valor lógico. — IV. Relación entre las dudas y la moral: 1) La cuestión general de la culpabilidad de las dudas; 2) La particular, en los diversos estadios de la duda; 3) Relación entre la libertad y la duda, y la culpabilidad de la pérdida de la fe.

L. TEIXIDOR

SANC, FRANCISCUS, S. I., Magister aggregatus pontificiae Universitati Gregorianae, Professor philosophiae in Seminario Archiepiscopali sarajevense. *Sententia Aristotelis* de compositione corporum e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata. Solutio eorum quae in primis ab E. Zeller Aristoteli opponuntur. Academia theologica croatica, v. IX (Hrvatska bogoslovska akademija, svez. IX). (VIII-120)-4.°-1928. Typis typographiae archiepiscopalis. Zagreb [Agram].

La *sentencia de Aristóteles* relativa a las líneas que preceden, tiene casi tanta trascendencia para entender al filósofo de Estagira como la teoría de las ideas para interpretar integralmente las doctrinas de Platón, y es que está íntimamente unida con la teoría del acto y de la potencia del mismo Aristóteles; ahora bien, ninguno de los que han estudiado al gran discípulo de Platón, ignora la importancia de esta doctrina, y la ha expresado, entre otros, tal vez con alguna ligera exageración, el Dr. Baudin *(L'Acte et la puissance dans Aristote*, París, 1901): «L'ogive, la formule architecturale de l'Aristotélisme est le schème simple et fondamental de l'acte et de la puissance; il s'en faut pénétrer jusqu' à l'obsession, sous peine de ne rien entendre ni à la métaphysique et aux théories de la substance, des causes, de la nature, ni à la physique, aux doctrines du mouvement, du continu, de l'infini, ni aux Περὶ ψυχῆς, ni aux Ἀναλυτικά, ni enfin au moindre traité scientifique du Stagirite.» Y sea éste el primer valor de este libro: la selección de tan importante materia.

El segundo es el perfecto conocimiento de las lenguas (no hablemos del número,

pues son muchas las que el autor posee) que se requieren para resolver la cuestión presente, ya en sí muy difícil: 1.ª, la griega, para leer e interpretar directamente al filósofo de la precisión y de la concisión; 2.ª, la latina, para traducir y proponer con exactitud escolástica su doctrina; 3.ª, la alemana, para responder a las objeciones de E. Zeller y Cl. Baeumker. Si a esto se añade el mérito filosófico y la agudeza metafísica del ilustre profesor, nadie extrañará haya sabido interpretar finamente, y de una manera no vulgar, las locuciones y definiciones, y los delicados conceptos de Aristóteles. Para no extendernos demasiado en la enumeración, sólo mencionaremos algunos pasajes.

Y ante todo, en la celebérrima definición de la materia prima «neque quid neque quantum..... ex iis quibus id quod est determinatum est» (vulgarmente se dice: quibus ens determinatur), serán pocos, muy pocos, los que hayan advertido la diferencia de ese «quid» y cómo debe leerse: «Non igitur, dice, in τι ponendus est accentus gravis τὶ sed acutus τί; nam non est pronomen indefinitum sed interrogativum.» Ni el τὸ ὄν [del fin] «intelligitur ens communissimum, quod in omnibus categoriis continetur, sed illud ens de quo omnes categoriae praedicantur, i. e. substantia prima vel individuum» (p. 60): muy bien bajo ambas modalidades, y nótese que, en cuanto a la segunda, hablamos de Aristóteles, pues en Plantón es al revés, la «substantia prima» no es el individuo, sino la esencia metafísica, ésa es la πρώτη οὐσία.

De la misma manera, observa que «apud Aristotelem actus non idem intelligitur ac existentia, neque potentia idem ac non existentia seu mera possibilitas», y añade la razón: «Nam existentia non admittit plus et minus, sicut nec mera possibilitas» (85). Como «suppositum [no se trata del supuesto y persona, sino de la materia prima] est unum numero, specie autem duo» — ἔστι δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο (26).

Item, que «materia est et non est substantia» (118 et alibi), y que «materia *ex se* est illimitata — ἄπειρόν ἐστι» (99), lo cual ya se deduce de la definición de la materia prima. Y para terminar estos matices, nota muy bien cómo en Aristóteles se toma la esencia universal, y singularmente, aun prescindiendo de aquella distinción muy conocida «formaliter in mente et fundamentaliter in re» [o, al revés, transcendentaliter in ὑπερουράνιῳ, et singulariter in ὑπουράνιῳ, que diría Platón], a saber, que la esencia, cualquiera que ella sea, se concibe siempre y por todos de la misma manera; de ahí sus dos caracteres (aun sin acudir precisamente a la abstracción) de universalidad y necesidad. Este punto lo deberían tener presente los kantianos, siquiera para tener un buen testimonio en quien apoyar la necesidad y universalidad que Kant, por meras exigencias de su arbitraria hipótesis, atribuye (estos dos caracteres) aun a las formas de la sensibilidad, con ser y todo ésta de suyo de carácter singular y contingente.

Pero ninguno de los aspectos de que hemos hablado constituye el punto cardinal de la «sentencia de Aristóteles» en este libro. El problema principal en él planteado consiste en saber cómo están, según Aristóteles, los elementos componentes en el cuerpo químicamente mixto o combinado. No hay para qué decir que, según los escolásticos, están «sólo virtualmente»; para la mayoría de los químicos se hallan «formalmente». ¿Y según Aristóteles? El autor cree que «formalmente». ¿En qué se funda? En los siguientes textos del filósofo. «Videntur enim ea, quae miscentur, et ex antea

separatis convenire et iterum separari posse.» (De generat. et corrupt., 27-29; no repetimos los textos en griego, para no extendernos.) Dedonde deduce el autor: «Ergo ea, ex quibus mixtum constituitur, ita in mixto remanent, ut quando mixtum destruitur, eadem iterum appareant, sola separatione, quin de novo produci debeant.....» .....Unde sequitur ex miscibilibus mixtum fieri simpliciter quidem compositione, qui unus ex diversis modis est, quibus Aristóteles aliquid simpliciter fieri dicit (p. 80; Arist. Phys. 1, 7; 190 b. 5-9). En efecto, dice Aristót. (ibid): «Fiunt autem ea, quae simpliciter fiunt, quaedam mutatione figurae, puta statua ex aere; quaedam additione, puta ea quae crescunt; quaedam subtractione, puta ex lapide Hermes; quaedam compositione, puta domus; quaedam alteratione, puta ea quorum materia mutatur». De donde deduce de nuevo el autor: «Ita etiam patet ex sententia Aristotelis mixtum esse novam substantiam, quae ex miscibilibus simpliciter fiat simili modo ac domum dicit esse novam substantiam, quae compositione fiat.» Así explica Aristóteles la formación de los compuestos.

Pero si estos textos le favorecen bastante al autor, le contrarían más, mucho más, aquellos con que declara el modo de verificarse las combinaciones. Y después de aducir el preclaro profesor dos o tres de ellos, dice: «Ex his omnibus patet secundum sententiam Aristotelis mixtum resultare *ex aliqua pugna* inter miscibilia, quorum unumquodque vim habet, qua *in oppositum agit*» (lo subrayamos nosotros); ideoque in mixto haberi actionem, ita ut illa quae mixtum constituant, invicem *aliquo modo alterent*. Ideoque Aristoteles in fine capitis dicit: ἡ δὲ μίξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἕνωσις. — «Mixtio est miscibilium unitio» (De gener. et corrupt. 2, 7; 334 b. 2-30). Y añade el autor: «Haec omnia ab Aristotele omnino generaliter dicta sunt, ideoque etiam de mixto quod ex elementis fit, valent: etiam ex elementis ita fit mixtio, ut elementa invicem uniantur, *neque tamen ita* ut omnino immutata maneant, sed ita ut *aliquo modo mutentur mutua actione et reactione*», ¡lo que no sucede con las piedras con que se construye una casa!

Otra dificultad más fuerte pone Aristóteles contra la continencia «formal» de los elementos, pero trata de resolverla, distinguiendo entre elemento «in actu et in potentia». La objeción, contra el autor, consiste en decir que en el mixto los elementos se hallan «aliquo modo potentia, non simpliciter actu» *(De generat. et corrup.*, l. c.). Pero el mismo Aristóteles la suelta, según el autor, con la siguiente explicación: «Forte igitur dicendum est quoniam magis et minus calidum et frigidum est, quando alterum simpliciter actu est, alterum erit potentia; quando autem non omnino, sed sive calidum frigidum, sive frigidum calidum, propterea quod ea, ex quibus mixtum compositum est, *excellentias, quas inter se habent, corrumpunt,* tunc neque materia erit neque alterum illorum oppositorum simplicitur actu, sed aliquid intermedium.»

De aquí infiere el autor la siguiente conclusión: «Elementa igitur in mixto sunt, et quidem non solum quoad suam materiam sed etiam quoad suam formam seu contrarietatem, *verum ita modificatam, ut aliquo modo exaequata et videantur et sint:* quantum alterum elementum suae contrarietatis amittit, tantum alterum accipit, v. g. quando ignis cum terra miscetur, ignis tantum caloris amittit quantum terra accipit» (p. 35).

Este último párrafo del autor presenta dos caras: una en la primera parte, en la que se mantiene la continencia *formal;* otra en la segunda, en la que se concede que se halla modificada, lo cual para muchos es lo mismo que decir que sólo está *virtual-*

mente. Así se expresan precisamente los que dicen que las virtualidades o eficacias de los elementos se hallan atemperadas; y así podría parecer todo esto cuestión de nombre.

Pero no lo es, porque las últimas palabras del párrafo destruyen esta aparente conciliación, pues en la mezcla de la tierra con el fuego de tal manera se compensa lo que el uno pierde con lo que la otra adquiere, que la propiedad, o virtualidad, o efecto, en una palabra, la resultante total de los dos elementos es la misma; y no es eso lo que sucede en las combinaciones en que se produce una nueva sustancia, v. gr., el agua, del O. e H.; las propiedades de aquélla, o la resultante, no concuerda ni con el O. ni con el H., ni con la suma de sus compensaciones, sino que es notable, profunda e intrínsecamente, suele decirse, específicamente, distinta. Seguramente que el inteligente profesor habrá caído en la cuenta de esto.

Así, pues, nosotros resolveríamos la cuestión distinguiendo entre el hecho y el modo de dicha continencia. Lo primero no ofrece dificultad. Los elementos están allí, porque hecha la separación, allí se encuentran, y nada se crea, ni se aniquila nada. Para lo segundo, el mismo Aristóteles nos induce a emplear cuatro cláusulas en vez de dos (formaliter y virtualiter) que generalmente se emplean. Están allí: 1.°, al menos potentialiter, in potentia, lo cual es evidente; 2.°, al menos virtualiter, lo cual es cierto, porque no sólo pueden, sino que exigen en la separación, como se ve en las combinaciones químicas, producir los mismos elementos; 3.°, puede añadirse que, según Aristóteles, también «realiter» por existir *lo real* de los elementos, aunque modificado, alterado, atemperado; 4.°, pero que no se hallan «formaliter», porque su misma realidad, según el mismo Aristóteles, no se halla tal y como era, sino profundamente alterada, alteración no accidental, sino sustancial, que se revela en las nuevas y sustanciales propiedades del compuesto: tal es nuestro humilde parecer. A él nos inclina también la lectura de los grandes comentadores antiguos de Aristóteles, sobre este punto, como son el Cardenal Toledo, el Cardenal Aguirre, Suárez, y otros; y mucho nos alegraríamos de que el preclarísimo autor, a quien le brindamos el «realiter» para interpretar a Aristóteles, se acostara definitivamente a nuestro parecer.

E. Ugarte de Ercilla

AL EXCMO. Y RMO. SR. NUNCIO DE SU SANTIDAD

MONSEÑOR FEDERICO TEDESCHINI

POR LA EFICAZ Y ACERTADA GESTIÓN DE SU ELEVADO CARGO

PARA TANTO BIEN DE LA IGLESIA EN ESPAÑA

Y POR EL CONSTANTE Y SEÑALADO EJEMPLO A TODOS PATENTE

DE PIEDAD MODESTIA CELO

Y DE CUANTAS MÁS VIRTUDES LE CONSTITUYEN

SACERDOTE MODELO

«ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS»

ASOCIÁNDOSE AL JUSTÍSIMO HOMENAJE DE ESPAÑA ENTERA

LE EXPRESA EL TESTIMONIO MÁS SINCERO

DE GRATITUD VENERACIÓN Y AMOR